200

بازرسی شد
۲۷ - ۳۶

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب زهرة الابرار
مؤلف حاج سید محمد باقر شفتی
موضوع تألیف
شمارهٔ قفسه ۲۰۱۹م ۲۷۱۹

مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۸۶
۷۳۳۴

۲۷۱۹

200

[illegible]

۲۳۸

[illegible]

هذا الكتاب زهرة البارقة لمعرفة احوال المجاز والحقيقة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى تنزهت حقيقته عن مجازية العقول القادسة وتكبرت صفاته عن محة السلب والمجادلة والمشابهة واطردت الائه الى عباده بالمبادرة والمسارعة والصلوة والسلم على سيد رسله وافضل انبيائه الزاكية وعترته الامجاد الفاخرة سيما ابن عمه ووصيه الذى بدخت علايق التفضيل والسماء

وبعد يقول احوج العباد الى غفران ربه الغافر ابن محمد تقى الموسوى محمد باقر رحمة الله تعالى لما اراد هاهنا بعض من كنت اعتنى بصلاح حاله واهتم بالجاح مقاله وسواله قد بنيت فيها باعانة الله سبحانه مباحث الحقيقة والمجاز على علم بيتى الى الان فى رسالة ولا فى كتاب واوضحت الامر فيها بحيث يصل الى حقيقة الحال كل من له ادنى درية بلا ارتياب وارجو منه ومن ساير الاخوان الدعاء عند استكشاف الحقايق بالمنام والصفح عن زلاتى لاعترافى باننى من اضعف الانام وسميتها بالزهرة البارقة لمعرفة احوال الحقيقة والمجاز ورتبتها على مقدمة وابواب وخاتمة

المقدمة فى بيان ماهيتها اعلم ان الحقيقة فعيلة من حق الامر اذا ثبت او من حققت الامر اذا اثبته وعلى الاول يكون الفاعل بمعنى الثابتة وعلى الثانى يجوز ان يكون المفعول ايضا فمعناها على هذا المثبتة او المثبتة ولا يخفى ان صيغة فعيل اذ كانت للفاعل سواء كان من اللازم او المتعدى يجب فيها مراعات التذكير والتانيث واما اذا كانت للمفعول وجرت على موصوفها يستوى فيه الامران بخلاف ما اذا لم تكن جارية عليه فكالاول دفعا للالتباس كقولك قتيل فلان وقتيلته فعلى هذا اذا قلت الكلمة الحقيقة فلا شبهة فى صحته من حيث الصناعة فيما اذا كانت للفاعل ويكون معناه بناء على الاشتقاق من اللازم الكلمة الثابتة لثبوتها فى محلها الاصلى والموضوعة له وبناء على الاشتقاق من المتعدى الكلمة المثبتة لاثباتها المدعى والمدلول واما اذا كانت للمفعول فصحته مشكلة لما عرفت من التسوية بين التذكير والتانيث

الا ان يمنع اصل الاستعمال ويدعى ان مرادهم من التسوية بينهما انه لا يعتبر فيها الحاق العلامة كما فى الاول لا ان المعتبر عدم الالحاق فالحاقها فيه غير مضر ويكون معنى قولك الكلمة الحقيقة ح الكلمة المثبتة فى محلها الاصلى واما اذا قلت اللفظ الحقيقة فينبغى ان لا يصح مطلقا لان الموصوف مذكر فيجب التجريد من علامة التانيث فى جميع الحالات الا اذا اول اللفظ بالكلمة فكما مر هذا كله فيما اذا كانت محمولة على المعنى اللغوى واما اذا كان المراد منها المعنى الاصطلاحى فالاستعمال صحيح فى جميع الصور المتصورة لان التاء ح ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية والاسم من قبيل الجوامد فلا يجب المطابقة

عقد وحل قيل معنى كون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كانت اسميته فرعا لوصفيته فيشبه بالمؤنث لان المؤنث فرع المذكر فيجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة فى رجل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشئ فرع تحقق اصله انتهى وفيه تامل لان الظاهر من قولك ان التاء للنقل هنا ان فائدتها نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية فتحقق النقل ح متوقف على الحاق التاء ومقتضى ما ذكره هذا القائل حيث قال ان الاسم [illegible] ان الحاقها متوقف على تحقق النقل فنقول ان تحقق النقل على ما ذكره [illegible] متوقف على تحقق النقل فيلزم الدور وعلى تقدير الاغماض من ذلك الظاهر وقلنا ان معنى قولهم انها للنقل ان الاسم المنقول بعد تحقق النقل الحق فيه التاء نقول ان الدور وان كان مندفعا لكنه خلاف الواقع اذ اللفظ المصحوب بالتاء صار لغلبة الاستعمال اسما فح لا يصدق ان التاء لاجل تحقق النقل لوجودها قبله ايضا وايضا ما ذكره يقتضى الحاق التاء فى لفظ الفاعل والمفعول ونحوهما مما صارت الاسمية فيه غالبة على الوصفية بل وفى كل ما كان فرعا لشئ فكان اللازم الحاقها فى المعرفة لكونها فرعا للنكرة وغيرها فح ان الامر ليس كذلك قطعا ويمكن ان يق ان التاء فى الوصف وان كانت موجودة قبل الغلبة لكنها لم تكن لازمة فى تلك الحالة بل كان اللازم ان لا تلحقها اذا كان الوصف جاريا على المذكر واما بعد بلوغه الى حد الغلبة فهى لازمة مطلقا ولهذا يقال الكلمة الحقيقة واللفظ الحقيقة على هذا معنى قولهم ان التاء للنقل الخ ان وجودها دائما اولزومها لذلك لكن

والاطلاق المجاز على اللفظ المستعمل في الموضوع له وغيره مجاز لغوي المحققون

بقى الكلام فى سر لزوم التابع ويمكن ان يوجه لعل وجهه ان الوصف بعد بلوغه الى حد الاسمية صار مشابها
للاعلام وهى غير متغيرة لما بين فى محله فشابهها ايضا كذلك واما المجاز فهو اما مصدر ميمى او اسم المكان
من الجواز واى منهما كان اصله جوز بفتح العين لان المصدر الميمى من الثلاثى المجرد قياسه فتح العين
كالمقتل والمشرب واما كونها كالمرجع فقليل الا فيما كان فاؤه واوا فالاكثر فيه الكسر كالموضع واما اسم المكان
فانه اذا كان من الفعل الذى مضارعه مفتوح العين او مضمومها ولم يكن من باب المثال فالقياس
فيه ايضا كذلك على ما بين فى محله ولما كان ما قبل الواو حرفا صحيحا وساكنا نقلت فتحته اليه فقلبت بالالف فصار
مجازا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان اطلاق الحقيقة على اللفظ المستعمل فى الموضوع له مجاز والعلاقة المشابهة
وقد ظهر مما تقدم فيكون استعارة واما اطلاق المجاز على المستعمل فى غير الموضوع له فكذلك لما
عرفت من انه مشتق من الجواز وهو اما بمعنى العبور والتعدى يقول جاز المكان يجوزه جوازا اذا تعداه او
بمعنى الامكان قسيم الواجب والحرام نقول جاز الشئ يجوز جوازا اى ليس فى تركه ولا فى فعله عقاب
وعلى التقديرين اما ان يكون مصدرا ميميا او من اسماء المكان فهنا احتمالات اربعة **الاول** ان يكون
المجاز مصدرا ميميا من الجواز الذى بمعنى العبور ولا شبهة ان العبور من خواص الاجسام فيكون نسبته
الى غيرها مجازا لا محالة فاطلاقه على اللفظ المخصوص مجاز والعلاقة المشابهة لان اللفظ المستعمل
فى غير الموضوع له كانه تعدى عن معناه الاصلى فكانه جاز مكانه الحقيقى فيكون استعارة ولا يخفى ان
المصدر ح بمعنى الفاعل **والثانى** ان يكون اسما للمكان من الجواز بمعنى العبور ايضا ومعناه الحقيقى ح
المكان الذى هو محل العبور فاذا اطلق واريد منه اللفظ المخصوص يكون مجازا والمشابهة العلاقة
ايضا اذ المتكلم كما استعمله فى غير الموضوع له كانه محل جاز المتكلم فيه عن المعنى الاصلى **والثالث** ان
يكون مصدرا ميميا من الجواز الذى بمعنى الامكان وهو انما يكون حقيقة اذا اريد منه هذا المعنى فاطلاقه
على الكلمة المخصوصة مجاز ويمكن التكلف فى تحقق العلاقة بانه من قبيل اطلاق اسم المسبب على
السبب لان الكلمة صارت سببا لاستعمالها فى غير معناها الاصلى اذ لو لم يكن لما امكن ذلك فيكون
المجاز مرسلا **والرابع** ان يكون اسما للمكان منه ايضا وربما يتوهم انه حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يمكن
حصوله للاجسام كذا يمكن حصوله فى الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع الجواز

وتحقيق مع المحققين الى الحاجب الاصطلاح

ان يستعمل فى غير معناه الاصلى ثم لا يخفى ان كون الحقيقة والمجاز مجازين فى اللفظين المخصوصين واما فى الاصطلاح
فحقيقيان فاذا استعملهما المخاطب بالاصطلاح فى معناهما اللغوى يكونان مجازين بحسب الاصطلاح و
من هنا يعلم الجواب عما يسئل اى حقيقة يكون مجازا وحقيقة واى مجاز يكون حقيقة ومجازا فان لفظ
الحقيقة اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى المعنى اللغوى واللفظ المخصوص يكون حقيقة فى الاول ومجازا
فى الثانى وكذا اذا استعمل لفظ المجاز فى المعنيين فانه يكون حقيقة فى اللغوى ومجازا فى الاصطلاحى واما اذا استعمله
المخاطب بعرف الاصطلاح فيتعاكس الامر ان هذا معناهما اللغوى ولما فى الاصطلاحى فقد اختلف
فى ذلك **فقيل** ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ويعرف المجاز بالمقايسة وفيه نظر لانتقاض حد
كل من الحقيقة والمجاز بالاخر بيان ذلك هو ان اللفظ اذا كان موضوعا عند طائفة لمعنى وعند اخرى
لاخر كلفظ الفعل مثلا فانه موضوع فى اللغة للحدث المعلوم وعند النحاة للكلمة المخصوصة فاذا استعمله
المخاطب بعرف اللغة فى الحدث يكون حقيقة لا محالة مع انه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فى غير الموضوع
له واذا استعمله فى الكلمة يكون مجازا كذلك مع انه يصدق عليه انه مستعمل فى الموضوع له فانتقض حد
المجاز بالحقيقة وبالعكس وكذا الكلام فيما اذا استعمله المخاطب بعرف النحاة فى الحدث والكلمة المخصوصة
ولهذا قيد جماعة من الاعلام الحدين المذكورين باصطلاح به التخاطب فقالوا الحقيقة لفظ مستعمل فيما
وضع له فى اصطلاح به التخاطب وكذلك الكلام فى حد المجاز فتوهم انه يندفع النقض المذكور لان
لفظ الفعل مثلا اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى الحدث لا يصدق عليه الا حد الحقيقة اذ ليس هو الا
الموضوع له بذلك الاصطلاح فلا يصدق ح عليه انه مستعمل فى غير ما وضع له بذلك الاصطلاح وان كان مستعملا
فى غير ما وضع له باصطلاح اخر وكذا اذا استعمله فى الكلمة المخصوصة فانه لا يصدق عليه حد الحقيقة اذ
لم يصدق عليه انه مستعمل فى الموضوع له بهذا الاصطلاح وان كان موضوعا له باصطلاح اخر وهكذا فيما
اذا استعمله المخاطب بعرف النحاة فيهما وفيه نظر لانا لا نسلم سلامة الحدين عن الانتقاض بزيادة
القيد المذكور اما اذا كان القيد متعلقا باستعمل فواضح اذ المعنى ح هكذا الحقيقة اللفظ المستعمل فى اصطلاح
به التخاطب فى الموضوع له وهو لا يستلزم ان يكون ذلك موضوعا له فى ذلك الاصطلاح لصدق قولنا لم
يكن ذلك موضوعا له بذلك الاصطلاح بل كان موضوعا له باصطلاح اخر واما اذا كان متعلقا بالموضوع

او بما وضع له كما هو الظ والظاهر ان بناء الدفع عليه تلبقاء الانتقاض ايضا في مواضع الاول في اللفظ المشترك
اذا استعمل في احد معانيه لاجل المناسبة بينه وبين معنى اخر منها توضيح ذلك هو ان اللفظ المشترك يمكن
استعماله من وجهين احدهما استعماله في الموضع له بملاحظة الوضع وهو ظاهر والثاني استعماله في بعض
معانيه لا لذلك بل لتحقق المناسبة بينه وبين معنى اخر من معانيه ولا شك انه يصدق عليه في الصورة
انه استعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فيلزم ان يكون حقيقة فيها مع انه في الصورة الثانية
مجاز قطعا فقيد اصطلاح التخاطب لا يجدي نفعا والثاني في النقل التعيني وهو ان يستعمل اللفظ في
في النقل التعيني
غير الموضوع له مجازا ثم كثر استعماله فيه الى ان صار حقيقة فيه وهجر المعنى الاول ولا شك ان هذا اللفظ
حقيقة في هذا المعنى بعد الغلبة مع انه يصدق عليه انه استعمل في غير الموضوع له في اصطلاح التخاطب
ومجاز قبل الغلبة مع انه يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له في اصطلاح التخاطب في الجملة والثالث في النقل
التعييني وهو ان يخصص اللفظ في اول الامر لغير معناه الموضوع له مع ملاحظة المناسبة بينهما وهذا اللفظ
في النقل التعييني
عند التخاطب بعرف الناقل سواء استعمل في المعنى المنقول منه ثم في المنقول اليه او بالعكس يصدق عليه
انه استعمل في غير ما وضع له او فيه في اصطلاح التخاطب ولو فرض الاستعمال فيهما مع تعدد المستعمل
واتحاد زمان الاستعمال كان الانتقاض اظهر لعدم ورود دعوى ظهور المشتق في الحال كما عند اتحاد
المستعمل وتعدد زمان الاستعمال مع ان المعرفين باجمعهم لم ياتوا بصيغة المشتق الذي يمكن دعوى
ظهوره في الحال فيه بل بعضهم اتى بصيغة الماضي ثم الفرق بين الصورة الثانية والثالثة مع اشتراكهما
في اصل النقل اعتبار وحدة المعنى في الاولى وتعدده في الثانية ولهذا افترقنا بينهما وان امكن
ادخالها في عنوان واحد وبالجملة ذلك القيد لا يسلم الانتقاض ولم يحصل بسببه الاستيفاء ولهذا
ترى ان جملة من الاعلام لم يلتفتوا الى هذا القيد بل اختاروا الحد المذكور للحقيقة والمجاز واجابوا عن انتقاض
كل منهما بالاخر باعتبار قيد الحيثية بناء على ان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعاريفها التقييد
بالحيثية وان لم يصرح بها لانسباق الذهن اليها والرابع فيما اذا كان اللفظ موضوعا عند طائفة لمعنى
وكان عندهم له معنى مجازي فانه اذا استعمل في المعنى الحقيقي ثم في المجازي او بالعكس يصدق عليه حال
استعماله في المعنى المجازي حد الحقيقة وفي المعنى الحقيقي حد المجاز ولو مع القيد المذكور ولو فرض

الاستعمال

الاستعمال هنا ايضا مع تعدد المستعمل واتحاد زمان الاستعمال كان الانتقاض اظهر لما مر فعلى هذا نقول ان
لفظ الفعل مثلا لو استعمله المخاطب بعرف اللغة في الكلمة المخصوصة لم يصدق عليه حد الحقيقة لوضوح
انه لم يستعمل في الموضوع له من حيث هو كذلك وفيه نظر ايضا لانا لا نعرف فرقا بين القيدين اذ نقول ان
اريد بعدم صدق حد الحقيقة المقيد بالحيثية على لفظ الفعل في المثال المفروض عدم الصدق بالنظر
الى مجرد هذا الاستعمال فقط فهو مسلم لكنا نقول الحد المقيد باصطلاح التخاطب ايضا كذلك ضرورة
انه لا يصدق على ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك الاستعمال انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح به
التخاطب وكيف مع انه غير الموضوع له بذلك الاصطلاح وان اريد بعدم الصدق عدمه مطلقا
وان كان مع قطع النظر عن خصوصية هذا الاستعمال فهو ممنوع وكيف لا مع ان المفروض ان هذا اللفظ
قبل هذا الاستعمال او بعده قد استعمل في الموضوع له من حيث هو موضوع له فيصدق عليه انه استعمل
في الموضوع له من حيث هو موضوع له في الجملة فيلزم ان يكون حقيقة في هذا الاستعمال مع انه مجاز فيرد
الانتقاض في جميع ما تقدم من المواضع المذكورة فلا فرق بين الحد المقيد باصطلاح التخاطب او الحيثية
ويمكن ان يق ان عدم الفرق بين الحد المقيد بالقيدين انما يسلم اذا كان المراد ثاني شقي الترديد
واما اذا كان المراد اولهما فعدم الفرق في غير استعمال المشترك من المواضع المذكورة مسلم واما
فيه فلا بل يندفع النقض به ايضا مع قيد الحيثية ويبقى مع اصطلاح التخاطب كما لا يخفى فقيد
الحيثية لذلك اولى منه لكن يمكن المناقشة بانا نرى كلمات المكتفين بالحيثية مختلفة فبعضهم
قال اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز وبعضهم قال المجاز اللفظ المستعمل في
غير الموضوع له وبعد ملاحظة الحيثية يكون التعريف في الاول وان لم يستعمل اللفظ فيما وضع
له من حيث انه الموضوع له فمجاز وفي الثاني المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه
غير الموضوع له والاخير غير صادق بالنسبة الى استعمال المشترك في الفرض المذكور لعدم استعماله
في غير الموضوع له كما لا يصدق عليه حد الحقيقة لما مر فيلزم ان لا يكون حقيقة ولا مجازا وفساده
ظاهر اما الاول فهو وان كان صادقا عليه لوضوح انه يصدق على المشترك انه لم يستعمل
في الموضوع له من حيث هو موضوع له لكن ينتقض طرده بالالفاظ المهملة والمستعملة

في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس وكذا الالفاظ الموضوعة القليل المستعمله
لا في معانيها الحقيقية ولا في غيرها لصدقه على الجميع مع عدم كونه من افراد المحدود وبالجمله
حد المجاز بناء على الاول وان كان منعكسا لكنه ليس بمطرد لما عرفت واما على الثانى فليس بمطرد
ولا منعكس اما الاول فلدخول الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا تحت الحد اذ يصدق عليها
انها استعملت في غير الموضوع له من حيث انه كك فتامل واما الثانى فلما عرفت من عدم صدق
الحد على الشرط في الفرض المتقدم بل نقول انه على هذا لم يصدق على شئ من المجازات الصحيحة
لوضوح انها لم تستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له بل استعملت في غير الموضوع له من حيث
وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له مع انا نقول ان الحيثية المذكورة في حد المجاز اما تعليلية
كما هي في حد الحقيقة كك او تقييدية وكلاهما غير ممكن اما الاول فلما عرفت من ان المصحح للاستعمال المجازى
ليس عدم الوضع بل تحقق العلاقة بين المعنى المجازى وبين الموضوع له واما الثانى فلما عرفت ايضا من الانتقاض
الآن بل ان المراد غير الموضوع له الذى يكون بينه وبين الموضوع له علاقة والحاصل ان قيد الحيثية
وان اسلم حد الحقيقة عن الانتقاض لكن لم يسلم حد المجاز واما اصطلاح التخاطب فحرده في حد المجاز
غير كاف ايضا بل لا بد ان يقال انه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب لعلاقة بينه
وبين الموضوع له او نحو ذلك مما يؤدى مؤداه والا لانتقض بالالفاظ المستعملة في غير معانيها
غلطا وقال جمع من الاعلام ان الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز في غيره لعلاقة فان
اللفظ المستعمل في غير وضع اول لعلاقة ولا يخفى ان هؤلاء الجماعة اما ان يجعلوا لفظ الوضع
هنا بمعنى الموضوع وكلمة في صلة للاستعمال فيكون الحاصل ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له الاولى
ويرد عليهم جميع ما تقدم مضافا الى ان قيد اولا هنا لا ثمرة له بل هو مخل على السياق فيحتاج لتصحيح
الحد اما الى قيد الحيثية او اصطلاح التخاطب وقد عرفت حالهما او يبقونه على ظاهره ويجعلون
كلمة في للسببية كما صرح به الشارح العضدى فيكون الحاصل على هذا ان الحقيقة لفظ مستعمل بسبب وضع
اول وهو مع عدم مادة قوسية منظور فيه من وجوه اما اولا فلان طرده منقوض بالمجاز اذ هو
ايضا مسبب للوضع لوضوح انه لو لم يتحقق الوضع لم يتحقق المجاز وهو ظاهر وربما دفع ذلك بان

حد الحقيقة والمجاز

السبب

السبب القريب من السببية وهو غير متحقق الا في الحقيقة اذ الوضع وان كان سببا لاستعمال اللفظ
في المعنى المجازى الا انه سبب بعيد والسبب القريب فيه وجود العلاقة والتحقيق ان يقال ان
الوضع في الحقيقة بانفراده ليس سببا قريبا تاما وكذا وجود العلاقة والتحقيق في المجاز بل لا بد
من انضمام الارادة القريبة من المستعمل اليهما فالسبب القريب التام في الاول الوضع وارادة
المستعمل وفي الثانى وجود العلاقة مع ارادته واما ثانيا فلانتقاض عكسه بالمشترك عند
استعماله في الموضوع له الثانوى فصاعدا اذ لم يصدق عليه انه استعمل بسبب وضع اول بل
بسبب الثانى مثلا ويمكن دفع ذلك ايضا بانه يمكن ان يكون مرادهم بالوضع الاول ما لم يلاحظ
فيه الوضع الآخر سواء تحقق للفظ وضع آخر كما في المشترك او لا كما في الالفاظ التى لم يتحقق
لها الا وضع واحد فعلى هذا يصدق على كل معنى من معانى المشترك انه وضع اول لكن هذا التوجيه
وان اسلم عكس الحد بالنسبة الى الالفاظ المشتركة لكنه يفسد عكسه بالنسبة الى الالفاظ المنقولة
تخصيصا كان النقل او تخصيصا لوضوح ان ملاحظة الوضع الاول فيه معتبرة عند علماء الاصول
ويمكن التخلص عن ذلك بتكلف وهو ان المراد بالوضع الاخر المنفى ملاحظته في حد الحقيقة هو
الوضع الذى يكون باقيا على حاله وليس الامر في المنقول كذلك لانها قد هجرت عن المعانى الاول
وصارت مجازات فيها وحقائق في غيرها فعلى هذا يكون المراد بالوضع الاول الوضع الذى لم يلاحظ
فيه الوضع الاخر الذى يكون باقيا على حاله لكن يبقى الكلام في انه لا شك انه يجوز للواضع
بعد وضعه اللفظ لمعنى ان يلاحظه فيضعه لمعنى آخر مناسب للمعنى الاول مع بقاء المعنيين على
حالهما فيكون اللفظ مشتركا بينهما اذ لم يعتبر في المشترك لزوم عدم الملاحظة واما ثالثا
فلما ذكرنا سابقا من الانتقاض بالمشترك عند استعماله في احد معانيه لا لكونه موضوعا له
على ما مر وبالنقل مطلقا وغيره لانه يصدق على كل منهما انه لفظ استعمل بسبب وضع اول في
الجملة فيحتاج الى احد القيدين المذكورين وقد عرفت حالهما واما رابعا فلان كلمة في في الحد على
ما تقدم سببية فيكون معنى الحد في المجاز على هذا لفظ استعمل بسبب غير وضع اول لعلاقة
ومخالفته ظاهرة لما عرفت من ان المراد بالسبب هو العلاقة وحاصله انه لفظ استعمل

بسبب العلاقة للعلاقة ويمكن دفع ذلك بتكلف وهو ان يق ان قولهم المجاز لفظ استعمل فى غيره
لعلاقة ان كلمة فى فيه صلة للاستعمال لا للسببية وان كان فى حد الحقيقة لها وان الضمير فى غيره
وان كان عايدا الى الوضع الذى فى قولهم الحقيقة لفظ استعمل فى وضع اول لكن المراد به هنا الموضوع
له من باب الاستخدام فيكون المعنى على هذا المجاز لفظ استعمل فى غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين
الموضوع له وهو وان كان صحيحا فى نفسه لكن عكسه منقوض باستعمال المشترك فى الفرض المتقدم ويمكن
ان يدفع ذلك بجعل كلمة فى للظرفية وابقاء الوضع الذى هو المرجع الضمير فى غيره على معناه اذ المعنى
على هذا ان المجاز اللفظ المستعمل فى غير وضع اول بعلاقة وصدقه على المشترك فى الاستعمال المفروض
وغيره عن المجازات الصحيحة ظاهر ويمكن اختيار الحد المذكور سابقا لكن مع اعتبار قيد الحيثية وذكر
العلاقة فى حد المجاز فالحقيقة اللفظ المستعمل فى الموضوع له من حيث انه موضوع له والمجاز اللفظ المستعمل
فى غير الموضوع له من حيث هو كذلك لعلاقة بينهما لكن بعد ارادة الاستعمال الحالى من الاستعمال
من اعتبار صدق كل من الحدين بالنسبة الى معنى واحد وح لا يرد شيء مما تقدم اما عدم وورود الانتقاض
بالنقل مطلقا فلان الناقل اذا استعمل اللفظ فى المعنى المنقول منه ثم فى المنقول اليه او بالعكس فح
حال استعماله فى المنقول اليه لم يصدق عليه الاحد الحقيقة لانه فى هذا الاستعمال لم يستعمل الا
فى الموضوع له وان استعمل قبله او بعده فى غيره وكذا فى حال استعماله فى المنقول منه لم يصدق عليه
الا حد المجاز لانه لم يستعمل فى هذا الاستعمال الا فى غير الموضوع له وان استعمل قبله او بعده
فى الموضوع له فارادة الاستعمال الحالى من الاستعمال فى الحدين يسلم انتقاض كل منهما بالاخر فيما
ذكر ان قيل عدم الانتقاض مطلقا مم ولو مع ارادة الاستعمال الحالى من الاستعمال لان اللفظ
حين استعماله فى المنقول اليه كما يصدق عليه انه مستعمل فى الموضوع له يصدق عليه انه استعمل
فى غير الموضوع له ايضا فى تلك الحالة اذ هو غير الموضوع له لغة وبالجملة هو موضوع له فى اصطلاح
به وقعت المخاطبة وغيره فى غيره والموهم ان يقيد اصطلاح التخاطب غير ملحوظ فلت حد
المجاز على ما ذكرنا هو اللفظ المستعمل فى ما غير الموضوع له واللفظ المفروض فى ذلك الاستعمال
وان كان يصدق عليه انه استعمل فى غير الموضوع له لكن لا من حيث انه غير الموضوع له

بل استعمل

بل استعمل فيه من حيث انه موضوع له فلا انتقاض ثم ان هذا كله فيما اذا كان زمان الاستعمال
فى المنقول اليه مغايرا لزمان الاستعمال فى المنقول منه واما اذا فرض اتحاد زمان الاستعمالين
بان يكون الاستعمالان من شخصين فى ان واحد فح وان كان حد كل واحد منهما صادقا على الاخر
الا انه لما اعتبرنا صدق كل من الحدين بالنسبة الى معنى واحد يدفع الانتقاض ايضا واما عدم
ورود الانتقاض باللفظ الذى له مجاز فلمثل ما ذكرنا سواء اتحد المستعمل واختلف زمان الاستعمال
والعكس واما النقض بالاشتراك فدفعه بالنسبة الى حد الحقيقة ظاهر لانه عند استعماله
فى احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة لا يصدق عليه انه استعمل فى الموضوع له
من حيث انه الموضوع له بل استعمل فى الموضوع له من حيث العلاقة واما بالنسبة الى حد المجاز
فمشكل لان حده على ما ذكر اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له من حيث هو كذلك لعلاقة وهو غير صادق
بالنسبة اليه لاستعماله فى الموضوع له لاجل العلاقة فلو قيل المجاز اللفظ المستعمل لعلاقة
لسلم من هذا ايضا لان المفروض انه استعمل فى الموضوع له لاجل العلاقة بينه وبين المعنى الاخر

ارشاد شاد اعلم ان اختيار اللفظ المتناول للمفرد والمركب فى حد الحقيقة والمجاز كما اطبقت
عليه السنة ائمة الاصول دون الكلمة الظاهرة فى المفرد على ما ذهب اليه اكثر علماء البيان لئلا
يتوهم اختصاص الانقسام اليهما بالمفردات لانه كما يتصف المفردات بهما يتصف المركبات ايضا
اذ المصحح للاتصاف بهما الوضع وهو كما يتحقق فى المفردات يتحقق فى المركبات ايضا على ما سيأتى
وما توهمه بعض الاعلام من اختصاص الانقسام اليهما بالمفردات فيرجح بذلك الكلمة على اللفظ
فى الاختيار فساده لا يحتاج الى البيان لان منشا هذا التوهم اما تخصيص الوضع المعتبر فى الحدين
وجودا وعدما بالشخصى او توهم انتفاء مطلق الوضع فى المركبات ولو كان نوعيا وكلاهما فاسد
اما الاول فلاستلزامه عدم اتصاف كثير من الالفاظ المفردة كالافعال والصفات والمثنى والمجموع
والمصغر والمنسوب بالحقيقة لان الوضع المتحقق فيها نوعى فلا وجه لتخصيص الاخراج بالمركبات
واما الثانى فلوجوه اما اولا فلان ائمة الاصول والبيان اتفقوا فى بحث المجاز على تقسيم المجاز
الى المفرد والمجاز فى المركب كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على كتبهم فلو لم يثبت الوضع فى المركبات

اختلاف اللفظ وحد الحقيقة والمجاز او العكس الكلمة

فى بيان تحقق الوضع فى المركبات

اصلا لما كان لهذا التقسيم وجه لان المجاز استعمال اللفظة في غير ما وضع له واما ثانيا فلانه لو انتفى الوضع
في المركبات مطلقا لزم تحقق الواسطة في الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح بين المجاز والحقيقة والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الالفاظ المركبة المستعملة في المعاني المستفادة منها عند انتفاء
الوضع فيها لا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز من جملة الوضع اذ هو اللفظ
المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له والمفروض انتفاؤه واما بطلان التالي فلاتفاقهم
على ان الاستعمال الصحيح منحصر فيهما واما ثالثا فلان الوضع في المركبات لو كان منتفيا اصلا لزم عدم
استفادة المعاني منها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاتفاقهم على ان دلالة اللفظية الوضعية
منحصرة في الحقائق والمجازات وعلى تقدير عدم اتصاف المركبات بشيء منهما يلزم انتفاء الاستفادة
واما بطلان التالي فمعلوم بالوجدان ومشاهد بالعيان واما رابعا فلان المستفاد من المركبات معنى
واحد عند اتحاد الهيئة ولو مع اختلاف المادة ومعاني مختلفة عند اختلاف الهيئة ولو مع وحدة
المادة اما الاول فلان المستفاد من الهيئة الاسنادية في التركيب الاسنادي في زيد قائم هو
المستفاد في عمرو شاعر وخالد كاتب وبكر فاضل ونحوها وكذا المستفاد من الهيئة الاضافية
في الاضافي في غلام زيد هو المستفاد في مال بكر وبيت خالد وابن وليد ونحوها وكذا الكلام
في التوصيفي في زيد العالم وعمرو الشاعر وخالد الكاتب وهكذا واما الثاني فلان المستفاد في زيد
غلام غير ما هو المستفاد من زيد الغلام والمستفاد منهما خلاف ما هو المستفاد من غلام زيد والمادة
في الجميع واحدة والمعاني المستفادة منها مختلفة باختلاف الهيئة ووحدة المعنى عند اتحاد الهيئة
ولو مع اختلاف المادة واختلافه عند اختلافها ولو مع اتحاد المادة امارة ظاهرة وقرينة لائحة
على انه ليس الا لاجل تعيين الواضع كلا من تلك الهيئات بازاء معنى خاص وليس المقصود من وضع
المركبات الا ذلك وسيجيء لك فيه توضيح لذلك **تعقيب وتذكير** اعلم ان الوضع المأخوذ في حد
الحقيقة والمجاز اما شخصي فقط او نوعي كذلك او اعم والجميع فاسد اما الاول فلاستلزامه انتقاض
عكس الحد في الحقيقة بخروج الافعال والصفات والمركبات وما ضاهاها مما يكون الوضع فيه نوعيا
وطرد الحد في المجاز بدخول ما ذكر فيه كما لا يخفى واما الثاني فلاستلزامه انتقاض عكس الحد في الحقيقة

وان الوضع الماخوذ في حد الحقيقة والمجاز اعم من شخصي ونوعي او اعم منهما

بخروج نحو انسان وزيد ونحوها مما يكون الوضع فيه شخصيا وطرده بدخول المجازات كلها التي لهم ان المجازات
موضوعة بالوضع النوعي وطرد حد المجاز بدخول ما كان الوضع فيه شخصيا عند استعمالها في معانيها
الاصلية وعكسه بخروج المجازات بل لا يبقى لحد المجاز مصداق لما مر من ان المجازات موضوعة
بالوضع النوعي فلا يصدق انها مستعملة في غير ما وضعت له واما الثالث فلاستلزامه انتقاض
طرد الحد في الحقيقة بدخول المجازات كلها وعكس الحد في المجاز لخروج المجازات بل لا يبقى للحد
مصداق وللمحدود افراد **والجواب** عنه هو ان الحل من الوضع والوضع النوعي عندهم اطلاقين تحقيق
المقام وتوضيح المرام يقتضي البسط في الكلام فاقول ان الوضع بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى
الوضع الشخصي والنوعي بيان ذلك هو انه لا شبهة في امتناع تحقق الوضع من غير ان يتصور الموضوع
فالموضوع المتصور حين الوضع اما ملحوظ بحسب الهيئة والمادة كالانسان وزيد والفرس في الحيوان
وامثالها فان الواضع لاحظها بالاعتبارين المذكورين ثم عينها لمعانيها المعلومة او ملحوظ
بحسب الهيئة دون المادة كالافعال والصفات والمثنى والمجموع وما ضاهاها فان الملحوظ فيها هيئتها
دون المواد على ما سيأتي والاول يسمى الوضع فيه شخصيا لتشخص الموضوع الحاصل بهيئة مخصوصة
في ضمن مادة معينة والثاني يسمى نوعيا اذ المعتبر فيه نوع الهيئة لا تشخصها المتشخص في ضمن مادة
مخصوصة وبالجملة اللفظ الذي عينه الواضع للافادة اما ان يكون جهة التعيين فيه مستندة الى
كل من الهيئة والمادة او الى الاول دون الثاني او بالعكس او لا الى شيء منهما فهنا اربعة احتمالات
واللازم في الاول مراعاة الامرين اذ الاخلال باي منهما كان موجب الاخلال بالافادة لاستنادها
بتعيين الواضع الى مجموعهما فالمعتبر فيه تشخص ذلك اللفظ لكن بحيث يبقى الهيئة والمادة مع
ترتيب الحروف الذي حال الوضع فتعدد المستعملين والاستعمال مع بقاء الترتيب غير مضر وبقاء
الهيئة والمادة مع الاخلال به مخل ولذا يقال الوضع فيه شخصي وفي الثاني مراعاة الهيئة فقط
اذ الافادة دائرة مدارها فلا دخل لشيء من المواد في افادته فالاخلال بمواد مخصوصة غير مضر
الا ان اصل المادة مما لا بد منه لا لاستناد الافادة اليه بل لتحقق الهيئة ضرورة افتقار العرض
الى محل يقوم به فالمعتبر في الافادة نوع تلك الهيئة ولذا يقال الوضع فيه نوعي وكذا

في تحقيق الوضع النوعي والشخصي

الامر الثالث لكن بالنسبة الى المادة فالاخلال بالهيئة فيه غير مخل للافادة لاستنادها الى
المادة فيجب تحققها مع اى هيئة صاحبتها المادة فيكون الوضع فيه ايضا نوعيا لما تقدم ويمكن
التمثيل لهذا القسم بالمصادر فان دلالتها على الاحداث ثابتة سواء وجدت مع هيئة الفعل او
الوصف او لا فتامل واما القسم الرابع فهو اى فى باد النظر انه غير مقصود لامتناع تعيين
اللفظ للافادة ولا يكون جهة التعيين فيه مستندة الى شيئ من المادة والهيئة لكن الامر
ليس كذلك بل المجازات كلها من هذا القبيل فانها قد عينت للدلالة على المعانى المجازية مع عدم
استناد الافادة الى شيئ من مادة اللفظ وهيئته لكون المعتبر فيها نوع العلاقة فى معنى اى
لفظ تحقق من غير اعتبار هيئة دون اخرى ومادة دون غيرها ولا لخصوص لفظ دون غيره فتامل
ويجيئ لك زيادة توضيح فى هذا المطلب **كشف احوال النوعين** مقال اعلم ان كيفية صدور النوعين المذكورين
للوضع من الواضع اما فى الشخصى فهى ان الواضع يقصد لفظا مشخصا بمادة وهيئة مخصوصة ثم يعينه
لمعنى مخصوص ليستعمله المستعمل فيه حتى ينتقل اليه كل من له اطلاع على وضعه فالمعتبر فى وضعه
ح تلك المادة والهيئة مع الترتيب دون شيئ آخر من صدوره فى زمان دون اخر ومن مستعمل
دون غيره فكل مخاطب باصطلاحه اذا استعمله فى ذلك المعنى فى اى زمان كان يصدق عليه انه
ذلك اللفظ الموضوع فح لا يتوهم ان اللفظ المذكور لو استعمله غير الواضع مثلا ينبغى ان لا يكون
حقيقة الا من جملة مشخصاته صدوره من الواضع مثلا فى زمان مخصوص ومعلوم ان المتشخص
ينتفى بزوال تشخصه فح لا يصدق عليه انه ذلك اللفظ الموضوع وعلى تقدير اعتبار المادة و
الهيئة فى الوضع دون غيرها لا يكون الوضع فيه شخصيا لتحققها فى ضمن افراد متكثرة اما
اندفاع التوهم الاول فظاهر واما الثانى فلان المراد بتشخص الموضوع فى المقام بالنسبة الى
خصوصية مادة وهيئة بمقابلة ما سيأتى فلا يضر تعدد الافراد واما فى الوضع النوعى فهى ان
يلاحظ الواضع حال الوضع نوع الهيئة كهيئة المشتق مثلا فيحتاج الى بسط الكلام
فى مقامين الاول ان النوع اى مبهم والشيئ ما لم يتشخص لم يوجد لا فى الخارج ولا فى الذهن
وكيف يتصور تعقل النوع وجوابه ان تعقله يكون باحد الوجهين اما بان يتعقل الهيئة المتحصلة

من الحروف

من الحروف التى يكون اولها مفتوحا وثانيها الفا وثالثها مكسورا ورابعها منونا او بان يتعقل فى ضمن
مادة مخصوصة بان يتعقل الهيئة التى على زنة فاعل والمقام الثانى فى ان الموضوع فى الوضع النوعى
هل يكون النوع المتعقل نفسه بان يقول الواضع انى قد عينت الهيئة المتحصلة من الحروف على النحو
المذكور مثلا للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ المقترن بها او يكون الموضوع افراد النوع المتعقل
بان يقول انى وضعت كل فرد من افراد تلك الهيئة للدلالة الخ والفرق بين الاعتبارين هو ان
الموضوع فى الاول نفس النوع وفى الثانى اى ما يلاحظ بل النوع ح عنوان للموضوع وآلة لملاحظة
لكون الموضوع افرادا له والاحتياج الى تعقل النوع اما فى الصورة الثانية فلان الجزئيات لعدم
انضباطها وانحصارها لا يمكن تعقلها مفصلة فيلزم تعقلها مجملة فى ضمن النوع لامتناع تحقق
الوضع من دون تعقل الموضوع لا مفصلة ولا مجملة وكون الوضع نوعيا فى هذا القسم بناء على الاول
ظاهر واما على الثانى فلكون الموضوع متصورا بنوعه لا بتشخصه لا يقال فى القسم الاول ايضا كذلك
ضرورة ان لفظ الانسان يتكرر بتكرر الاستعمال فيكون تلك الالفاظ المتكررة افراده فالوضع
اما ان يتعلق بالنوع او بالافراد واياما كان يكون الوضع فيه كالثانى لانا نقول قد عرفت مما ذكرنا
ان التشخص فى هذا القسم باعتبار تشخص المادة والهيئة جميعا وليس الامر فى القسم الثانى كذلك
قطعا هذا والتحقيق ان يكون متعلق الوضع فى النوعى افراد النوع المتعلق لا النوع نفسه اذ لو كان
متعلقه النوع لا الافراد لزم ان لا يكون جزئيات الهيئات المستعملة كالضارب والقاتل وغيرهما
كل واحد منها بخصوصياتها حقيقة مطلقا ولو عند استعمالها فى المعانى المعلومة اما على القول بعدم
وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فظاهر اذ الموضوع وهو النوع ليس بموجود فى الخارج ح والموجود فى الخارج
وهو الافراد غير موضوع والموضوع وهو النوع غير موجود فيلزم عدم اتصاف شيئ من الالفاظ
التى يكون الوضع فيها نوعيا بالحقيقة واما على القول بوجوده فيه فانه وان كان النوع فى الخارج
موجودا الا انه فى ضمن الاشخاص فمع ملاحظة خصوصيات الجزئيات يكون المجموع غير الموضوع فيلزم
عدم اتصاف تلك الجزئيات بوصف الحقيقة اذ الحقيقة اللفظ الموضوع المستعمل فى الموضوع له و
جزئيات النوع وافراده على هذا التقدير ليست بموضوعة وهو خلاف الاتفاق بل خلاف الوجدان

بل يلزم عدم اتصافها بوصف المجازية ايضا اذ المجاز اللفظ الموضوع المستعمل فى غير ما وضع له وفيما نحن
فيه قد استعمل الفى الموضوع فيما وضع له فيلزم الواسطة فى الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح
بين الحقيقة والمجاز وهو بين الفساد لاطباقهم على انحصار اللفظ المستعمل بالاستعمال الصحيح فيهما
اذا تحقق ذلك نقول ان الوضع المتحقق فى الافعال والصفات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب ونحوها من
هذا القبيل وكذا المركبات على ما عرفت وللوضع النوعى معنى آخر وهو مختص فى المجازات وهو ثبوت
الرخصة من الواضع بان كل لفظ يكون بين معناه ومعنى آخر احدى العلائق الاتية يجوز استعمال
ذلك اللفظ فى هذا المعنى اقامة القرينة الدالة على ذلك واطلاق الوضع النوعى على ذلك اما الوضع
فلانه لما ثبت الرخصة من الواضع فى استعمالها فى تلك المعانى بشرط القرينة فكانه قد عينها
للدلالة عليها واستعمالها فيها بشرطها واما النوعى المعتبر فيه نوع العلاقة والمناسبة فاينما
تحقق جاز الاستعمال من دون مدخلية فيه لخصوص لفظ دون آخر والفرق بين هذين القسمين
للوضع النوعى من وجهين الاول ان الوضع النوعى الذى فى المجازات غير كاف فى دلالة اللفظ على
المعنى بل لابد من الاقتران بالقرينة كما عرفت بخلاف الذى تقدم فانه كاف فى الدلالة من غير
افتقار الى قرينة والثانى هو ان المعتبر فى الوضع النوعى المعنى المتقدم اما هيئة اللفظ او
مادتها النوعيتين بخلاف هذا القسم فانه لم يعتبر فيه خصوصية هيئة دون اخرى ومادة دون
غيرها بل المعتبر فيه نوع العلاقة فى ضمن معنى اى لفظ اتفق باى هيئة ومادة اتفق ان من
جملة العلاقة الكلية والجزئية فاينما تحققت يجوز اطلاق لفظ الموضوع للكل على الجزء كما فى قوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الى قوله تعالى وايديكم وكذا قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم حيث
اطلق لفظ اليد الموضوع للعضو المعلوم على جزئه وهو الى الاهل فلا يعتبر خصوص هيئة ومادة
دون اخرى ولا خصوص لفظ دون غيره وكذا الكلام فى الجزئية والكلية كما فى قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة وقوله تعالى واركعوا مع الراكعين حيث اطلق لفظ الرقبة الموضوع للجزء على الكل و
الركوع الموضوع لجزء الصلوة عليها بناء على بعض الوجوه ويمكن ان يقال ان تسميته بالنوعى لان
المعتبر فيه نوع اللفظ لما عرفت ان مرجع الوضع هنا الى ان كل لفظ اذا وجد بين معناه وغيره احدى

العلائق

العلائق الاتية جاز استعماله فيه ان قلت قد تقدم ان جهة التعيين فى هذا القسم غير راجعة
الى شيء من الهيئة والمادة فلو كان المعتبر فيه نوع اللفظ لزم استنادها اما الى الهيئة والمادة معا
او احدهما فقط واى ما كان لا يخرج عن الاقسام المذكورة فلا يكون مقابلا لها قلنا فرق بين النوع
فى هذا المقام وبينما تقدم اذ النوع هناك سواء كان هيئة او مادة كان المراد منه ما كان مصطلحا بين
ائمة الميزان كهيئة فاعل مثلا ومادة ضرب بخلاف النوع فيما نحن فيه فان المراد منه ما هو الجنس
عندهم والحاصل ان جهة اللفظ التعيينى فى هذا القسم وان استندت الى مادة اللفظ وهيئته كما فى
القسم الاول لكنهما هناك كانتا ملحوظتين تفصيلا وهنا اجمالا لوضوح ان اللفظ الذى استعمل فى المعنى
المجازى كانت هيئته ومادته معتبرتين قطعا فالفرق بينه وبين الاقسام الثلثة هو ان فى الاول
يكون كل من الهيئة والمادة ملحوظة تفصيلا كالهيئة فى الثانى والمادة فى الثالث وفيما نحن فيه
لا يكون المادة والهيئة معا ملحوظتين ولا احدهما كذلك وهو لا ينافى كونهما ملحوظتين اجمالا لامكانه
قيل ان الملحوظ حين الوضع اما المادة والهيئة تفصيلا او احدهما كذلك او لا يكون شيء منهما ملحوظا
كذلك فتح لا يلزم انتفاء الملحوظية مطلقا ضرورة ان نفى الاخص غير مستلزم لنفى الاعم اذا عرفت ذلك
فلنعد الى المطلوب فنقول ان المراد بالوضع الماخوذ فى الحدين وجودا وعدما ما بين فى الشق الثالث
من الترديد اى المراد اعم من الشخصى والنوعى لكن بالمعنى الاول ولا يلزم انتقاض طرد حد الحقيقة بدخول
المجازات ولا عدم بقاء المصداق لحد المجاز لان الوضع الثابت فيها النوعى بالمعنى الثانى لا الاول
فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له بالوضع الشخصى او النوعى بذلك المعنى ايضا فلا منافاة بينه
وبين ثبوت الوضع النوعى بالمعنى الاخر وهو المعنى الثانى فيه والحاصل ان للموضوع اطلاقين خاص
وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وعام وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا اعم
من ان يكون بنفسه او بالقرينة والمعتبر فى الحدين وجودا فى حد الحقيقة وعدما فى حد المجاز هو
المعنى الخاص فلا يلزم انتفاء مطلق الوضع فى المجازات وبما ذكرنا ظهر الجواب عن توهم التناقض فى كلام
كلهم حيث قالوا ان المجازات موضوعة بالوضع النوعى مع قولهم ان المجاز لفظ مستعمل فى غير الموضوع له
حيث ظهر ان الوضع المنفى فى المجاز هو الوضع بالمعنى الخاص والثابت فيه الوضع بالمعنى العام فلا

يلزم المنافات **اشكالات وتقصيات** الاشكال الاول هو ان يقال لو كان الوضع المعتبر في حد الحقيقة والمجاز
وجودا وعدما الوضع بالمعنى الاول لزم ان لا يكون الالفاظ المشتركة عند استعمالها في معانيها حقيقة
بل مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة هو ان الوضع المعتبر في حد الحقيقة هو تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى بنفسه ومعلوم ان الالفاظ المشتركة غير دالة على شيء من معانيها الا بالقرينة
فيلزم خروجها عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عنه هو
انا لا نسلم انتفاء الوضع بهذا المعنى في الالفاظ المشتركة وانتفاء دلالتها على شيء من معانيها
بعينه غير مستلزم لذلك لجواز ان يكون معينة للدلالة على كل من معانيها بانفسها لكن لم يحصل الدلالة
لمانع الاشتراك بل الظاهر ان الامر كذلك نعم كان الاعتراض متوجها لو كان الماخوذ في الحد الدلالة على المعنى
بالمعنى واين هذا من تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه والحاصل ان هنا فعلا وغاية فاينما
هناك انتفاء الغاية اى دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وظاهر ان انتفاء الغاية غير مستلزم
لانتفاء الفعل الذى لاجلها ورب فعل لا يترتب عليه غايته لمانع فنقول الظاهر بل لا شبهة
في ان الواضع في بادى الامر انما عين المشترك للدلالة على المعنى بنفسه وهذه الغاية كانت لا
محالة مترتبة عليه لو لم يعرض الاشتراك واما بعد عروضه فلا لكن هذا الجواب مما لا شبهة فيه
عند تعدد الواضع للمشترك واما عند وحدته فمشكل بناء على انه كيف يتصور من عاقل صدور فعل
لاجل غاية مع علمه بعدم ترتبها عليه حين الصدور بل مع صدور ما يمنع عن ترتبها عليه منه
ولا شك ان مثل هذا الشخص مقبوح عند العقلاء ومعدود في زمرة السفهاء واللازم ان يكون غاية
فعل كل فاعل عاقل ممكنة الحصول عنده ومرجو الوقوع لديه لا سيما بالنسبة الى الواضع لا سيما اذا كان الله
سبحانه والحاصل نقول ان صدور الفعل وعدم ترتب الغاية وان لم يكن محالا بل جائز وواقع كما ترى
الا انه فيما اذا لم يعلم الفاعل حين الفعل وعلم ترتب الغاية لكن لا سيما اذا كان المانع من الترتب منه
واما معه فلا كما لا يخفى وما نحن فيه من هذا القبيل فالحق في الجواب ان يمنع انتفاء الدلالة في المشترك
وتوقفها على القرينة لانه لا شبهة ان العالم بالوضع والموضوع له اذا سمع اللفظ المفرد كما ينتقل
ذهنه الى معناه ينبغي ان لا يكون بالنسبة الى اللفظ المشترك ايضا كذلك لانا نقطع بان المنتفي للدلالة

شبهة ... الالفاظ المشتركة ... [illegible] ... مجاز او حقيقة ...

في الاقل هو اللفظ المعلوم الوضع وهو متحقق فيما نحن فيه ايضا فيجب حصول الدلالة ايضا غاية ما في الباب
ان المعنى هناك كان منفردا وههنا متعدد والفرق قاضية بان تعدده لا يوجب فقدان ثمرة الوضع
وهو الانتقال الى الموضوع له وقصارى ما يتخيل في المقام انه بناء على المذهب الحق من عدم جواز استعمال
المشترك في اكثر من معنى واحد يبقى مترددا في ان مراد المستعمل اى من المعاني المدلول عليها بالمشترك
فلا بد من الاقتران بالقرينة ليعين ذلك فافتقار المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد بين
المعاني المدلول عليها لا لاثبات الدلالة **توضيح وتكميل** اعلم ان من الامور الظاهرة ان المقتضي للدلالة
هو اللفظ المعلوم الوضع فاذا صدر من المستعمل باستعمال صحيح وكان منفردا كما ينتقل السامع منه الى
معناه كذا يظهر عليه ان مراده ذلك المعنى فيصل الى المقصود فلا حاجة له الى قرينة اصلا لا لاثبات
الدلالة ولا لتعيين المقصود واما اللفظ المشترك فعند استماعه وان فهم معناه ايضا لكن لما
كان متعددا ولم يجز استعماله في الجميع يزاحم المعنى المقصود غيره فلم يظهر المراد بعينه فلا بد على المستعمل
ان يقارنه بالقرينة ليكون دافعة للمزاحمة ومعينة للارادة فالقرينة فيه لدفع المزاحمة لا لاثبات
الدلالة لتحققها مع انتفائها ايضا ومنه يعلم الفرق بين القرينة المفتقر اليها في المشترك والمجاز
بانها في المشترك لدفع المزاحمة وتعيين المدلول لا لاثبات اصل الدلالة وظاهر انها في المجاز معتبرة
في نفس الدلالة ولذا لا تحصل بالنسبة الى المعنى المجازي الا بها فلا يلزم ان يكون المشترك عند استعماله
في معناه مجازا والحاصل ان المشترك عند تجرده دلالته ثابتة وانما المنتفي العلم بالمراد والارادة ليست
عين الدلالة ولا مستلزمة لها حتى يلزم من انتفائها انتفاؤها والافتقار الى القرينة انما هو
في الارادة لا الدلالة نعم الاعتراض انما يكون وجيها لو اعتبرنا الارادة في الدلالة بان يقال ان معنى
دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم كما ذهب اليه بعض من لا تحقيق له فانه مع
انتفاء العلم بالارادة لم يوجد الدلالة لكنه فاسد اذ لو كانت الارادة معتبرة في الدلالة يلزم انتفاؤها
عند انتفاء العلم بالمراد والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلانا كثيرا ما
نقطع بانتفاء الارادة من المستعمل مع تحقق الدلالة كالالفاظ الموضوعة الصادرة من النائم
والساهي والهاذل فانه لا شبهة في الانتقال منها الى معانيها مع العلم بانتفاء الارادة وكذا الكلام

في الفرق بين القرينة التي في المشترك والتي في المجاز

في الاستعارات فانها دالة على معانيها بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا
في قولنا رايت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له ودلت القرينة على عدم ارادته انتقل الذهن
منه الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع بل المجازات كلها
من هذا القبيل فانه مع العلم بعدم ارادة الموضوع له بالقرينة الصارفة ينتقل الذهن منها اليه وكذا
الكلام في الالفاظ الصادرة عمن لا اطلاع له باوضاعها كاللغات الغريبة وغيرها وهكذا الحال
في الالفاظ التي لها معان عند اصطلاح وراء المعاني التي لها عند اصطلاح آخر فان المتبادر عند
اهل كل اصطلاح هو المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل من اهل اصطلاح آخر فان خصوصية
المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الذي عنده عينه الا انها يصرف عن الحمل على التبادر لا عن
اصل الفهم والتبادر ففي جميع هذه الامثلة تحققت الدلالة الوضعية منفكة عن الارادة فاعتبار
الارادة في معنى الدلالة لا وجه له واضعف من ذلك ما ذهب اليه بعض آخر وهو ان الارادة وان
لم يوخذ في معنى الدلالة لكنها مما اشترط في الدلالة وتوقفت عليه لانا نقول ان الدلالة لو كانت
مشروطة بالارادة لما وجدت بدونها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي
قد ظهر مفصلا وايضا المراد من اشتراط الدلالة بالارادة اما ان يكون انها مشروطة بالارادة النفس
الامرية او بالعلم بها وكل منهما فاسد اما الاول فلعدم الارتباط والعلاقة بين الدلالة والارادة
الواقعية فلا وجه لجعلها شرطا لها واما على الثاني فلاستلزامه الدور او التسلسل لان المفروض
ان دلالة اللفظ موقوفة على العلم بالارادة والعلم بالارادة ان كان من دلالة اللفظ بعينه فذلك
دور ظاهر وان كان من لفظ آخر ينتقل الكلام الى دلالته فيلزم الدور او التسلسل فيلزم انسداد
باب الافادة والاستفادة ان قيل نختار الثاني ونمنع لزوم المحذور لامكان العلم بالارادة من
القرينة الحالية قلنا هذا فاسد اما اولا فلاستلزامه انسداد باب الافادة والاستفادة من
جهة الالفاظ والضرورة قاضية ببطلانه واما ثانيا فلورود الاعتراض المذكور بالنسبة
الى جميع الالفاظ وان كانت متحدة المعاني فيكون تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه فاسدا كما لا يخفى فيلزم ان يكون جميع الحقايق مجازات ولا مدفع له واما ثالثا فلانه لا

لنسبة

لنسبة الدلالة الى اللفظ لاستناده الى تلك القرينة ح بها **والاشكال الثاني** هو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز
لو كان الوضع بالمعنى المذكور لزم ان لا يكون الالفاظ التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا
كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارة وغيرها عند استعمالها في المعاني الجزئية حقيقة ولا مجازا
والتالي باطل لما تقدم من انحصار الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح فيهما فالمقدم مثله بيان
الملازمة اما بالنسبة الى الحقيقة فلان دلالته هو في قولك جاءني زيد وهو عالم على ان المراد
به زيد يتوقف على تقدم زيد عليه وكذا هذا في قولك هذا زيد فان دلالته على ان المراد به ابن
عمرو يتوقف على الصلة وهكذا الكلام في امثالها فلا يكون الدلالة على شيء من هذه الالفاظ
بالنسبة الى تلك المعاني بانفسها فلا يكون حقيقة واما بالنسبة الى المجاز فلانه المستعمل اللفظ
في غير الموضوع له وهذه الالفاظ قد استعملت في المعاني الموضوعة لها لان المفروض انها قد
وضعت لكل من تلك المعاني الجزئية ان قلت ان الوضع بالمعنى المذكور يشتمل على فعل وغاية
كما تقدم وغاية ما هنا انتفاء الغاية وهو غير مستلزم لانتفاء الفعل بل نقول انها للدلالة موضوعة صح
على المعاني بانفسها لكن لما وضعت لكل من تلك المعاني بخصوصياتها فتزاحم كل منها صاحبها
في الدلالة فلاجل تلك المزاحمة انتفت الدلالة مع تحقق التعيين لها فالتعيين للدلالة على المعاني
فيها متحقق لكنها قد انتفت لاجل المانع المذكور قلنا قد عرفت الجواب عن ذلك بما ذكرناه بيانه
هو ان غاية فعل كل عاقل لا بد ان يكون ممكنة الحصول عنده ومرجوة الوقوع لديه في حال الفعل
والا يقبح عند العقلاء ويعد في زمرة السفهاء لا سيما اذا كان المانع منه كما فيما نحن فيه اذ المانع
هو الوضع لكل واحد من تلك المعاني وهو انما نشأ من الواضع للمعاني فالحق في الجواب ان يقال انا لا نسلم
انتفاء مطلق الدلالة في الالفاظ المذكورة للقطع بان الانسان حين استماع لفظ هو ينتقل ذهنه
الى ان المراد به واحد من المفرد المذكر الغائب وعند استماع هذا ينتقل ذهنه الى ان المراد به فرد
من الافراد المشار اليه القريب ويحصل له الا لاجل تعيين فرد من تلك الافراد فالافتقار الى القرينة
انما هو لتعيين المدلول لا لاثبات الدلالة والحاصل ان المنتفي في تلك الالفاظ الدلالة التفصيلية
والافتقار الى القرينة لتحصيلها واما الاجمالية فمتحققة فيها بانفسها وقولهم الوضع تعيين اللفظ

للدلالة على المعنى لذاته اعم من التفصيلية والاجمالية والاشكال الثالث هو ان الوضع المعتبر في حد الحقيقة
لو كان بالمعنى المذكور لزم ان لا يكون المنقولات التعيّنية وهي اكثر المصطلحات العرفية عند استعمالها
في المعاني المنقول اليها حقيقة لانها غير متعينة للدلالة على معانيها المنقول اليها بانفسها بل استعملت
فيها على سبيل المجاز ثم شاع الاستعمال فيها الى ان هجرت المعاني الاصلية واستفيدت تلك المعاني
منها من غير قرينة فالمتحقق فيها الدلالة على المعاني المنقول اليها بانفسها من غير تعيين وبالجملة
قد عرفت مما ذكرنا ان الوضع بالمعنى المذكور يشتمل على فعل وغاية والمنتفي في الالفاظ المشتركة
بالنسبة الى انتفاء الغاية مع تحقق الفعل فيها والامر فيها بالعكس اذ الغاية وهي الدلالة
على المعنى بالنفس متحققة فيها والمنتفي الفعل وهو التعيين لما عرفت واما بطلان التالي فلاتفاقهم
على تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية سواء كانت تعيينية او تعيّنية ولتحقق خواص
الحقيقة فيها والجواب عنه يمكن من وجهين الاول انا لا نسلم انتفاء مطلق التعيين فيها بل المنتفي
تعيين خاص واما الثابت فيها فهو الذي منشاؤه شيوع الاستعمال وكثرته فيقال ان كثرة استعمال
تلك الالفاظ في تلك المعاني معينة اياها للدلالة عليها بانفسها غاية ما في الباب ان المتبادر من تعيين
شيء لشيء آخر جعل الاول للثاني بالقصد والارادة وحيثما وجدت القرينة على عدم ارادة هذا الظاهر
وجب الحمل بمقتضاها والقرينة في المقام هو ما تقدم من اتفاقهم على ان من اقسام الحقيقة العرفية
ولو كانت تعيّنية فاتفاقهم قرينة على عدم امكان ارادة المعنى المتبادر من لفظ التعيين في تفسير
الوضع وحمل اللفظ على خلاف ظاهره عند وجدان القرينة ليس بمستوحش في كلمات العرب ولا بمردود
عند ائمة الادب لكن وجب حمل اللفظ في المقام على المعنى العام الشامل للمعنى المتبادر وغيره لا على
كل واحد منهما حتى يلزم استعمال اللفظ في استعمال واحد في المعنى الحقيقي والمجازي والثاني هو ان
يحمل التعيين على التعين فيكون المعنى ان الوضع تعين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ولا شبهة
في تحققه في جميع الحقايق منقولا كان او غيره تعيينيا كان الاول او تعيّنيا الا انه لما كان التعين
والتعيين من الامور المتضايفة فلا تنفك احدهما عن الاخر لا محالة فالمتعين يفتقر الى معين
البتة وهو في المنقولات التعيّنية اما كثرة الاستعمال وشيوعه او المستعملين لكون الاستعمال

من فعلهم

من فعلهم واي منهما كان اطلاق التعيين عليه اطلاق اللفظ على خلاف ظاهره اما على الاول فظ واما
على الثاني فلما عرفت من ان الظاهر من التعيين جعل شيء لاخر بالقصد والارادة والمستعملون وان كانوا
من اهل القصد والارادة لكنهم لم يقصدوا من استعمالهم اللفظ فيما نحن فيه تعيينه للافادة بنفسه
كما لا يخفى بل انما هو امر نشا من غلبة الاستعمال الا ان انقسام النقل الى التعييني والتعيني والتخصيص
والتخصص مما يوجب المصير الى احد الحملين المذكورين نعم بقي في المقام شيء وهو ان الجوابين المذكورين
يوجب اطلاق الواضع على الكثرة او المستعملين للالفاظ المنقولة التي كلامنا فيها مع عدم قصدهم
التعيين لكنا نلتزم ذلك ونقول ليس ذلك الا استعمال اللفظ وارادة خلاف ظاهره مع قيام القرينة
على ما تقدمت اليه الاشارة فلا تغفل والاشكال الرابع هو ان اعتبار الوضع بالمعنى المذكور في الحقيقة
يستلزم عدم اتصاف شيء من الحروف بها ولو عند استعمالها في معانيها لان الحقيقة على ما تقدم اللفظ
المستعمل في الموضوع له بالوضع الذي هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى لذاته ودلالة الحروف على معانيها
الافرادية ليست بانفسها بل موقوفة على انضمام المتعلق اليها لحكم النحاة ان الحرف ما يدل على معنى في غيره
اي بواسطة غيره وهو المتعلق واما بطلان التالي فللقطع بانه كما ينقسم الاسماء والافعال الى الحقيقة
والمجاز كذلك الحروف وتصريحهم في كثير من الحروف بانه حقيقة في بعض المعاني ومجاز في الاخر شاهد
صدق على ذلك والجواب عنه يستدعي التكلم في كلام النحاة ثم الاشارة الى ما هو الحق في المقام عند
فحول المحققين من الاعلام فاقول اولا ان التقييد بان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي
ليس لاجل استقلاله بالدلالة على المعنى التركيبي بل لاشتراك كل من الاسم والفعل والحرف في عدم
الاستقلال بالنسبة الى دلالة المعاني التركيبية والمراد بالمعنى الافرادي ما فهم من اللفظ حال الافراد
ومن التركيبي ما يتصف اللفظ بها حال التركيب كالفاعلية والمفعولية والابتدائية والخبرية
وهكذا وظاهر ان دلالة زيد في قولنا ضرب زيد على الفاعلية وضرب زيدا على المفعولية موقوفة
على انضمام الفعل في الموضعين اليه وكذا دلالة ضرب في قولنا زيد ضرب على الخبرية موقوفة على
انضمام زيد اليه فامتياز الحرف عن اخويه بالنسبة الى الدلالة على المعاني الافرادية حيث يستقلان
هنا في ذلك دونه والثاني ان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي وان كان معناه

غير مختلف في حالة التركيب والافراد ثم ان النحاة على ما رأينا منهم عرفوا الاسم والحرف بما حاصله
ان الاول لفظ دال على معنى في نفسه الى اخر ما ذكروا والثاني لفظ دال على معنى في غيره والضمير
في نفسه وغيره لا محالة يفتقر الى مرجع وهو اما الاسم مثلا او اللفظ او المعنى وعلى التقادير اما ان يكون
كلمة في موضعين للظرفية او السببية وعلى التقادير الستة الظرف اما لغو او مستقر وعلى تقدير
الاستقرار اما صفة لمعنى او حال من ضميره فالاقسام ثمانية عشر لكن جعل الاسم مرجعا فاسد لا
ستلزامه اخذ المحدود في الحد فبطل من الاقسام ستة وبقي اثنا عشر الاول ان يكون المرجع في
الموضعين لفظة معنى وكلمة في للسببية والمتعلق الفعل المذكور والمعنى في الاول ان الاسم
ما دل على معنى باعتبار نفس ذلك المعنى لا باعتبار غيره وفي الثاني ان الحرف ما دل على معنى باعتبار
غير ذلك المعنى اي المتعلق والثاني كالاول الا ان المتعلق محذوف والمعنى الاسم ما دل على معنى
حاصل في ذهن المتكلم باعتبار نفسه والحرف ما دل على معنى حاصل في ذهنه لا باعتبار نفسه بل
باعتبار غيره وكلام ابن الحاجب في الايضاح على ما حكاه المحقق الشريف عنه يحتملهما لكن مع ظهوره
الكلام المنقول في حد الاسم في المعنى الاول وفي حد الحرف في الثاني لانه قال قال في الايضاح الضمير
فيما دل على معنى في نفسه يرجع الى معنى اي ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه في
نفسه لا باعتبار امر خارج عنها ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره اي حاصل في غيره اي
باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه انتهى لكن المذكور في بعض نسخ الايضاح على ما رأينا غير
مطابق لذلك والثالث كالاول الا ان في للظرفية وظاهره فاسد سواء كان في حد الاسم
او الحرف اما في الاول فلان المعنى ح ان الاسم ما دل على معنى وتلك الدلالة في نفس ذلك المعنى
والدلالة منسوبة الى اللفظ وصفة له قائمة به فانتسابها الى المعنى فاسد الا ان توجه بانه
لما كان المعنى مستقلا فاستقلاله سبب لدلالة اللفظ عليه بانفراده ولهذا انسب الدلالة
اليه واما في الثاني فلان المعنى ح ان الحرف ما دل على معنى وتلك الدلالة في غير ذلك المعنى وفساده
انما هو اذا اريد من غير المعنى المتعلق ووجه الفساد يظهر بما ذكرنا واما اذا اريد منه نفس الحرف
فصحته ظاهرة لكن التكلف فيه ظاهر والرابع كالثاني الا ان في فكالثالث وظاهره في حد الاسم

لا معنى له

لا معنى له واما في الحرف فالمعنى انه ما دل على معنى حاصل في غير ذلك المعنى اما في ذهن المتكلم او متعلقه وسيظهر
لك ذلك عن قريب والخامس كالاول ايضا ان المرجع فيه اللفظ والمعنى في حد الاسم انه لفظ دال على
معنى باعتبار نفس ذلك اللفظ لا باعتبار غيره وفي حد الحرف انه لفظ دال على معنى باعتبار غير ذلك
اللفظ لا باعتبار نفسه والسادس كالثاني الا في المرجع فكالخامس والمعنى في الاول ان الاسم لفظ
دال على معنى حاصل في ذهن المتكلم باعتبار نفس ذلك اللفظ لا باعتبار غيره وفي الثاني ان الحرف لفظ
دال على معنى حاصل باعتبار غير ذلك اللفظ لا باعتبار نفسه السابع كالثالث الا في المرجع فكالخامس والمعنى في الاول
ان الاسم لفظ دال على معنى في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني ان الحرف لفظ دال على معنى في غير ذلك
اللفظ وهذا بظاهره عندنا وان كان فاسدا لكنه في الاول لا باس به والثاني كالرابع الا في المرجع
فكالسابع والمعنى في الاول الاسم لفظ دال على معنى ثابت في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني ان الحرف
لفظ دال على معنى ثابت في غير ذلك اللفظ وانت بعد الاحاطة بما ذكر تمكن من استخراج بقية
الاقسام اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاعتراض المذكور يمكن من وجوه الاول انه يمكن
ان يكون مقصود النحاة من قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره هو المعنى الثامن فالاعتراض
ح مندفع لان معنى الحد على ما عرفت انه يدل على معنى ثابت في غير ذلك اللفظ ولا يدل على
ان ذلك الغير شرط في الدلالة حتى لا يكون دلالة الحرف على المعنى بنفسه فيلزم انتفاء الوضع
فيه فلا يتصف بالحقيقة والمجاز لكن هذا الجواب لا شبهة فيه ان صحت ارادة هذا المعنى
في المقام فالان نصرف العنان الى بيان ذلك فنقول هذا المعنى هو الذي ارتضاه نجم الائمة
وبنى عليه حمل كلامهم وتصدى لبيانه واطال فيه الكلام فلا باس بذكر مقالته في المقام
ثم التعرض بما يتوجه عليه من النقض والابرام فاعلم انه قدس سره قال معنى الكلام على ما
اخترناه اعني جعل في نفسه صفة لمعنى والضمير لما ان الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في نفس
تلك الكلمة والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها ففي صفة للفظ وقد يكون اللفظ
الذي فيه معنى الحرف مفردا كالمعرف باللام والمنكر بتنوين التنكير وقد يكون جملة كما في هل
زيد قائم لان الاستفهام معنى في الجملة اذ قيام زيد مستفهم عنه وكذا النفي في نحو ما قام زيد

اذ قيام زيد مثلا في الحرف موجد لمعناه في لفظ غيره اما متقدم عليه كما في نحو بصري او متأخر عنه كما في الرجل
والاكثر ان يكون معنى الحرف مضمون ذلك اللفظ فيكون متضمنا للمعنى الذي احدث فيه الحرف مع دلالته
على معناه الاصلي الا ان هذا تضمن معنى لم يدل عليه لفظ المتضمن كما كان لفظ البيت متضمنا المعنى الجدار
ودالا عليه بل الدال على المضمون بعد ما لفظ آخر مقترن بالمتضمن فرجل في قولك الرجل متضمن لمعنى
التعريف الذي احدث فيه اللام المقترن به وكذا ضرب زيد في هل ضرب زيد متضمن لمعنى الاستفهام
اذ ضرب زيد مستفهم عنه ولابد في المستفهم عنه من معنى الاستفهام وموجبه فيه هل وقد يكون
معنى الحرف ما دل عليه غيره مطابقة وذلك اذا كان ذلك الغير لازم الاضمار كما دل همزة اضرب ونون
نضرب على معنى الضميرين اللازم اضمارهما وقد يكون الحرف دالا على معنيين كل منهما في كلمة كحروف المضارعة
الدالة على معنى في الفعل ومعنى في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة على
المعاني دون الاعيان وقد يكون دالة على العين ايضا كالهمزة في اضرب ونون نضرب وتاء تضرب في
خطاب المذكر فانها تفيد معاني الفاعلين بعد الافعال ثم نقول ان معنى من الابتداء فمعنى من
ومعنى لفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر
مضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الاصلي فلهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء في الابتداء
خير من الابهام ولم يجز الاخبار عن من لان الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر فكيف يخبر عن
لفظ ليس معناه فيه بل في غير لفظه وانما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة فالحرف
وحده لا معنى له اصلا اذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدل على ان في ذلك الشيء فائدة ما فاذا افرد عن
ذلك الشيء بقي غير دال على معنى اصلا فظهر بهذا ان المعنى الافرادي للاسم والفعل في انفسهما
وللحرف في غيره ولا يصح الاعتراض على حد الحرف بالصفات وذلك بان يقال ان طويل مثلا في جاءني رجل
طويل موجد لمعناه اي الطول في موصوفه حتى صار الموصوف متضمنا له وذلك ان معنى طويل ذو
طول فهو دال على معنيين احدهما قائم بالآخر اذ الطول قائم بذي فمعناه الطول وصاحبه لا مجرد
الطول الذي في رجل وانما ذكر الموصوف قبله لتعيين ذلك الصاحب الذي دل عليه طويل وقام
به الطول لا ليقوم به الطول واما قولهم النعت دال على معنى في متبوعه فلكون المتبوع معينا لذلك

ذلك بعد لوله معناه الذي في نفسه مطابقة ومعنى من مضمون لفظ آخر م

الذي قام به المعنى مخصصا له وكونه اياه بل المصدر في قولك ضرب زيد مفيد لمعنى في لفظ غيره اعني
ضاربية زيد لكنهم احترزوا عن مثله بقولهم دل اي دل بالوضع ولم يوضع المصدر ليفيد في لفظ
غيره اعني ضاربية زيد لكنهم معنى اذ يصح ان يقول الضرب شديد ولا بد في الضارب ولا يخرج بذلك
عن الوضع ويصح ان يعترض عليه بالافعال فان ضرب موضوع ليدل على ضاربية ما ارتفع به ولا
يندفع هذا الاعتراض الا بما قال بعضهم الحرف ما لا يدل الا على معنى في غيره فان ضرب يفيد في نفسه
الاخبار عن وقوع ضرب وفي فاعله عن ضاربيته بخلاف من فانه لا يفيد الا معنى ابتداء في غيره انتهى
كلامه اعلى الله مقامه وفيه نظر لان ثبوت معنى الكلمة في نفسها او في لفظ غيرها ما لا نفهم له معنى
اما في الاول فلان كثيرا من الاسماء يكون المعاني المدلول عليها بها جواهر كزيد مثلا اذ معناه الذات
المسمى وهو غير ثابت في لفظ زيد وكيف مع ان ثبوته وقيامه به يستلزم قيام الجوهر بالعرض وهو
مما لا يكاد يشك في فساده واما الاسماء التي يكون المعاني المستفادة منها اعراضا كالاكل والشرب
والضرب والقتل وامثالها فانه وان لم يكن فيها تلك المفسدة اذ قيام العرض بالعرض غير عزيز كقيام
السرعة والبطء في الحركة وغيره على ما بين في محله لكنا نقطع بانتفاء كون الامر في الواقع كذلك وايضا
مقتضى قيام العرض بالعرض عدم انفكاك الاول عن الثاني في الوجود وان امكن انفكاك الثاني عنه
وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لوضوح انه كثيرا ما يتحقق معنى الضرب في الخارج مع عدم التلفظ به فتامل
واما في الثاني اعني دلالة الحرف على معنى ثابت في لفظ غيره فهو ايضا مما لا ريب في فساده اذ معنى من و
الى الابتداء والانتهاء وكيف يقال انهما ثابتان في لفظ البصرة والكوفة في قولك سرت من البصرة الى الكوفة
وايضا قد عرفت ان مقتضى قيام العرض بالآخر هو ما تقدم فيرد عليه ما قد سبق ذكره وايضا لو كان
معنى همزة اضرب مثلا العين فيلزم من ثبوته وقيامه في لفظ اضرب قيام الجوهر بالعرض كما لا يخفى وما
ذكره من ثبوت التعريف في لفظ الرجل والاستفهام في لفظ زيد قائم وغيرهما معلوم البطلان حتى
ان حمل الكلام على ظاهره ولو حمل على خلاف الظاهر بان يقدر مضاف في العبارة بان يقال ان المراد ان
الحرف يدل على معنى ثابت في معنى لفظ غيره وقوله قد يكون اللفظ الذي فيه معنى الحرف اي في معناه
معنى الحرف نفسه ايضا انه يلزم على هذا ان يكون معنى الكلام في هذا الاسم انه دال على معنى ثابت في معنى

نفسه فيلزم ظرفية الشيء لنفسه وايضا على هذا التقدير ينبغي ارجاع الضمير في نفسه الى المعنى حتى
لا يلزم منه تعدد يوسفا ثم بناء على هذا التحقيق التحقيق الاختلاف بين الحروف في تحقق هذا المعنى فيراد
كلمة في ونحوها بما لا اباس به ادعى للظرفية وثبوتها في الكوز وقيامها به في قولك الماء في الكوز
ظاهر وكذا في قولك زيد كعمرو اذ المثلية التي مدلول الكاف ثابتة في معنى احد اللفظين وكذا
الكلام في مثل الجمل الفرسي وامثالها الا ان مثل لعل وليت وهل ومن والى في مثل قولك
لعل زيدا قائم وليت الشباب يعود وهل زيد قائم وسرت من البصرة الى الكوفة ونحوها تحقق
المعنى المذكور فيه مشكل لان كلا من الترجي والتمني والاستفهام والابتداء والانتهاء ثابت
في المتكلم لا في معنى الجمل المذكورة بعدها لا يقال ان الابتداء والانتهاء في قولك سرت من البصرة
الى الكوفة ثابتان في البصرة والكوفة ضرورة تحقق ابتداء كل شيء وكذا انتهائه فيه لانا نقول
ليس المراد من قولهم ان من للابتداء والى للانتهاء انهما للابتداء والانتهاء اللذين لا تخلو عنهما بل
المراد من ان تعيد ان اول زمان تلبس الفاعل بالفعل المذكور قبل من فيما بعدها وان الى مفادها
ان انتهاء تلبسه بذلك الفعل فيما بعدها ولهذا يصح ان يصح سرت من البصرة الى الكوفة مع ابتداء
السير من وسط البصرة بل ولخرها وانتهائه في اول الكوفة نعم كل من الترجي والتمني والاستفهام
ونحوها متعلق بمعاني الجمل المذكورة بعدها لا انها ثابتة فيها وارادة هذا المعنى من الثبوت
فيها يستلزم انتقاض طرد عكس حد الحرف بدخول هذه الاسماء اى التمني والترجي ونحوها من
الاسماء الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها فيه وايضا اذا كان معنى همزة اضرب ونون نضرب
وتاء تضرب يعني ما دلت عليه انا ونحن وانت كيف يكون معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية
كيف يحكم بجزئية بعضها واسمية الاخر مع اشتراكهما في المفهوم ثم على تقدير تسليم الجميع حمل
الكلام عليه غير مجد لدفع الاعتراض المشار اليه قدس سره بان الحرف وحده لا معنى له اصلا فقال
اذا افرد عن متعلقه بقي غير دال على معنى اصلا فيكون دلالته على معناه موقوفا على ذكر المتعلق
فلا يكون دلالته بنفسه وهو عين الاعتراض الآن نقول ان هذا ماخوذ في وضع الحرف فاذا افرد
عن المتعلق ولم يكن مستعملا فيما وضع له انما يكون اذا ذكر مع المتعلق لكنا نقول هذا لا معنى له

لان

لان الموضوع له للفظ هو معنى اللفظ باعتباره والاقتران بالمتعلق لا يجعل غير الموضوع له موضوعا له
نعم يمكن ان يقال ان الواضع جعل الاقتران بالمتعلق شرطا للدلالة على الموضوع له فاذا افرد عنه انتفت
الدلالة لانتفاء شرطها على ما ذهب اليه بعضهم لكن بناء الكلام عليه غير حاسم للاشكال على ما هو غني
عن البيان مع انه اما يرد عليه ان معنى الحرف الذي اشترط ذكر المتعلق في دلالته عليه لا يخلو اما ان يمكن
دلالة الحرف عليه من دون ان يذكر المتعلق ام لا وكلاهما فاسد اما الاول فلانه انما يمكن اذا كان
الحروف موضوعة للنسب المطلقة التي يعبر عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء والعرض ونحوها
فيلزم اتحاد المعنى الحرفي والاسمي فيكون معاني الحروف مستقلة فحينئذ يصح وقوعها محكوما عليها وبها فيبطل ما
اتفقوا على عدمه وايضا لو كان المعاني الحرفية ما ذكر يلزم من اشتراط الدلالة بذكر المتعلق اما خروج
الشرط عن كونه شرطا او تخلف المعلول عن علته التامة والتالي بشقيه باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فلانا نقول انه لو استعمل الحرف من غير ذكر المتعلق اما ان يكون دالا على معناه او لا ويفهم المخاطب منه
اليه او لا وعلى الاول يلزم الاول لان المفروض ان ذكر المتعلق شرط في تحقق الدلالة وقد تحققت مع
انتفائه وعلى الثاني الثاني اذ وضع اللفظ لمعنى مستقل مع علم المخاطب بوضعه له علة تامة لدلالته
عليه والتفات ذهنه اليه والمفروض تحققه مع انتفاء الدلالة فيلزم التخلف واما بطلان التالي فظاهر
وايضا لو كانت المعاني الحرفية ما ذكر يمكن الاستغناء في الدلالة عليها عن الاشتراط كما في الاسماء
فالاشتراط مع امكان الاستغناء عنه لغو يجب الا يصار اليه واما الثاني اى ما اذا لم يمكن دلالة
الحرف على المعنى الا بذكر المتعلق وذلك انما يكون اذا كان المعنى النسب المخصوصة فلان ذكر المتعلق
حينئذ ضروري يحكم به العقل لوضوح ان النسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف
لا يحصل معناه لا في العقل ولا في الخارج على ما هو حقيقته فلا افتقار الى اشتراط الواضع والجواب
الثاني عن الاعتراض ما ذكره بعضهم حاصله ان الاعتراض مبني على حمل الدلالة بنفسه الملحوظ
في حد الوضع على ان لا يكون الدلالة مستندة الى نفس اللفظ الموضوع من غير افتقار الى غيره مطلقا
وهو ليس بلازم لجواز ان يكون المراد من الدلالة بنفسه ان لا يكون بواسطة قرينة مانعة عن
المعنى الاصلي فلا يضر الافتقار في الدلالة الى ما لم يكن كذلك فح نقول ان الحرف وان كان دالا على

المعنى بل بضميمة المتعلق لكنه ليس مانعا عن المعنى الاصلى فى الحرف كما لا يخفى وهذا الجواب كانه مبنى
على حمل الباء فى الحد على السببية وجعل الظرف لغوا وفيه ايضا نظر اما اولا فلان المراد بالمعنى
الاصلى اما الموضوع له او غيره وكلاهما فاسد اما الاول فلاستلزامه الدور لانه فى قوة اخذ الوضع
فى تعريفه واما الثانى فلانه غير معلوم فيلزم جهالة الشئ الماخوذ فى الحد وهو غير جايز لان التحديد
انما هو لتحصيل المحدود وهو مع الجهل بالحد غير معقول وقد اجيب عن ذلك بان المراد بالمعنى الاصلى
ما لا يستعمل اللفظ المعتبر باعتباره فى غيره او فيما يناسبه فلا يلزم جهالته للماخوذ فى الحد كما لا يخفى
ولا الدور لان تصور المعنى الاصلى بهذا الوجه غير متوقف على معرفة الوضع قطعا وفيه نظر لان
الضمير فى باعتباره اما راجع الى الوضع او الى المعنى لا سبيل الى الثانى لان استعمال اللفظ فى المعنى
انما هو الوضع فتعين الاول فيلزم الدور لما مر وايضا الانحصار المذكور انما يصح فى الالفاظ المفردة
واما فى الالفاظ المشتركة فلا لانه كما يصح استعمال اللفظ المشترك باعتبار الوضع لمعنى فيه وفيما
يناسبه كذلك يصح استعماله فيه باعتباره ايضا فى غير المعنى الاخر له وما يناسبه فتامل واما ثانيا
فلان الظاهر من دلالة اللفظ لذاته او لنفسه استقلاله فى الدلالة وعدم توقفه على شئ اصلا لا
على القرينة المانعة عن المعنى الاصلى ولا على غيرها فحمله على المعنى المذكور لما فيه من شدة المخالفة لظاهر
اللفظ لا يليق بمقام الحدود والتعاريف واما ثالثا فلانه يقتضى ثبوت الوضع بالمعنى المذكور
فى الكناية لان القرينة فيها ليست مانعة عن ارادة المعنى الاصلى فيلزم ان يكون الكناية حقيقة
لا تفاقهم على انحصار الوضع بالمعنى المذكور فى الحقايق وهو فاسد كما لا يخفى وربما اجيب عن الاشكال الاول
بان المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن غيره وهذا
الجواب وان كان يفترق عن الجواب المذكور بسلامته عن الاعتراض الاول لكنه يشترك معه فى الاعتراض
الاخيرين كما لا يخفى اذ حاصل المال متقاربان ولهذا ادرجناه فى ضمنه والجواب الثالث عن الاعتراض
ما اختاره جمع من المحققين حاصله انا لا نسلم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور فى الحروف واما اشتهر
فى السنة النحاة من نسبة الحرف الى عدم الاستقلال انما يكون منافيا لذلك اذا كان مرادهم عدم
الاستقلال فى الدلالة وهو غير مسلم لتصريحهم بان المراد عدم الاستقلال بحسب المفهوم بناء

على ان معنى

[هامش: ليس باعتباره دلالة [illegible] لو لم يتحقق الوضع لم لا يمكن استعمال [illegible] الصحيح استعمال اللفظ فى المعنى [illegible]]

على ان معنى الحرف امر نسبى والنسبة لا يتعين ولا يتحصل الا بتعين المنسوب اليه وتحصله فالمعنى الحرفى
لقصوره فى نفسه ونقصانه فى حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه ولا ان يتحصل
الا بتحصله فعدم الاستقلال انما هو لذلك وكذا الافتقار الى ذكر المتعلق فيكون المعانى الحرفية فى
الاذهان كالاعراض الموجودة فى الاعيان وكما ان تحصل الاعراض وتحققها فى الخارج لا يمكن الا
بموضوع يقوم به ومحل يتحصل بتحصله كذلك المعنى الحرفى لنقصانه فى ذاته لا يمكن ان يتحصل فى
الذهن الا بتحصل متعلقه فما لم يحصل المتعلق فى الذهن ولم يتعقل لا يمكن وجود المعنى الحرفى فيه
وتعقله لكونه حالة له فلا يكون ذكر المتعلق لافتقار الحرف فى الدلالة اليه واشتراطها به فعلى
هذا نقول ان الوضع بالمعنى المذكور متحقق فى الحروف وهى مستقلة فى الدلالة على معانيها وان لم
يكن وجودها كافيا لوجود المدلول لنقصانه وذلك كما ان البارى تعالى قادر على اشد الكمال القدرة
ومستقل فيها بكل وجوه الاستقلال ومع ذلك لا يوجد الممتنع كشريك البارى واجتماع النقيضين
لكون نفسه ابية عن الوجود وناقصة عن التحصل وكما ان نقصان ذاته عن التحصل واباء
نفسه عن الموجودية لا يصير دليلا على ضعف قدرة القادر وعدم استقلاله فيها كذلك
نقصان المعنى الحرفى فى ذاته واباءه عن التعقل منفكا عن المتعلق لا يصير دليلا على ضعف دلالة
الدال وعدم استقلاله فيها ان قيل ان الدلالة على ما عرفها الجمهور كون الشئ بحيث يحصل
من العلم به العلم بشئ اخر وهو المدلول واستقلال الحرف فيها مع عدم العلم بالمدلول ينافى
ذلك قلنا العلم بالدال انما يستلزم العلم بالمفهوم اذا امكن العلم به بمجرد ذلك العلم اى عند انتفاء
المانع وقد عرفت المانع على انا نقول ان اللازم من التعريف المذكور للدلالة ان العلم بالدلالة
يستلزم العلم بالمدلول والعلم بمعانى الحرف انما هو عند اقترانها بالمتعلق فتحصل العلم بالمفهوم
واما عند عدمه فلما عرفت فان قلت اذا كان استقلال الحرف فى الدلالة غير كاف لحصول
المفهوم وتعقله بل لا بد فى ذلك من ذكر المتعلق فالحكم باستقلاله فيها وعدم اشتراطها
بذكر المتعلق مع عدم حصولها الا به تحكم ظاهر قلنا لما رايناهم مطبقين على اتصاف الحروف
بالحقيقة وانها غير منفكة عن الوضع بالمعنى المذكور لزمنا الحكم بذلك وانما المقصود فى هذا

المقام التفسير على ان ما اشتهر بينهم من عدم استقلال الحروف بالمفهوم غير مناف لذلك كما مر
وكذا قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره غير مناف ايضا لجواز ان يكون كلمة في السببية والظرفية
مستتر اصحة فيكون المعنى الحرف ما دل على معنى حاصل بسبب غيره على ما تقدم والذي يلزم من ذلك
حصول المعنى الحرفي بسبب الغير وهو مما لا ريب فيه كما عرفت لا ان يكون دلالته بالغير حتى يلزم عدم
الاستقلال في الدلالة وكيف مع انه لو كان المراد ذلك ينتقض طرد حد الحرف بدخول المجازات بأسرها
فيه لكن يمكن دفع ذلك بان المراد بالغير في تفسير الحرف متعلق المعنى الحرفي كما صرحوا به والذي
يكون لاجله دلالة المجازات على المعاني المجازية هو القرينة لا متعلق المعنى ومما يدل على هذا المعنى
ما وقع من صاحب التسهيل في تعريف الكلمة حيث قال انها لفظ مستقل دال بالوضع الى آخره ومعلوم
ان منقسمة الى الاسم والفعل والحرف فلا بد ان يكون الحد شاملا على الكل من اقسام المحدود كما لا
يخفى فيجب ان يكون الحرف ايضا مستقلا دالا بالوضع والاستقلال اما بالمفهوم او الدلالة وحيث
قد عرفت عدم جواز ارادة المعنى الاول لقد تعينت ارادة الثاني وهو المطلوب فلا حاجة الى ما
حملنا الكلام عليه في الحاشية اللامعة وايضا يجب صدق الدلالة بالوضع بالنسبة الى جميع الاقسام
وحيث قد كانت الدلالة في الحرف على سبيل الاستقلال ينبغي ان يكون بالنسبة اليه ايضا كذلك
مضافا الى انه الظاهر المتبادر من قولك الدال بالوضع كما لا يخفى وارادة الدلالة الاستقلالية
بالنسبة الى الاسم والفعل وغيرها بالنسبة الى الحرف يستلزم الجمع بين المعنى الراجح والمرجوح
بل الحقيقة والمجاز وهو غير جائز في نفسه سيما في مقام الحدود والتعاريف كما لا يخفى وان اردت
تكميل المرام بتوضيح المقام فاعلم ان المعاني الحرفية والاسمية متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار في
الاستقلال وعدمه باختلاف المقاصد والاعراض فاذا لوحظت قصدا وبالذات يكون معاني
اسمية مستقلة واذا لوحظت لاجل هذه الحيثية بل آلة لملاحظة حال الغير ووصلة لتعرف
حال يكون معاني حرفية غير مستقلة فالابتداء مثلا معنى متعلق بالغير وحالة له اذا لاحظه العقل
بذاته ويكون المقصود من تعقل ذاته لا ان يكون آلة لتعرف حال متعلقه يكون معنى مستقلا في
نفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه بان يقال الابتداء خير من الانتهاء مثلا ويلزمه

تعقل

تعقل متعلقه اجمالا او تبعا ضرورة ان ما الابتداء لا ينفك عن الابتداء وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء
واذا لاحظه من حيث انه آلة لتعرف حال الغير كما اذا لاحظه من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله
آلة لتعرف حالهما بان يكون السير منها لا من غيرها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يحكم عليه ولا به
لان الحكم على الشيء او به انما يمكن اذا كان ملحوظا قصدا ليمكن اعتبار النسبة بينه وبين غيره وهو بهذا
الاعتبار مدلول لفظ من وان كنت في حيرة في تصوير ذلك وريب في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية
فاعلم ان المدركات بالقوى الباطنة كالمحسوسات بالقوى الظاهرة فكما انك تنظر تارة الى المرآة ويكون
الداعي الى ذلك اختبار حال الصورة فلا شك ان كلا من المبصر من الصورة والمرآة لكن لا شبهة في ان
المشاهد ذاتا وقصدا الصورة وانما يكون المرآة مشاهدة بتبعيتها لانك جعلتها آلة لملاحظتها او
وصلة لتعرف حالها ولا ريب ان الصورة ح بحيث تقدر ان تحكم عليها بالحسن او القبح واما المرآة
فانها ليست بشاهدة على هذا الوجه بحيث تقدر ان تحكم عليها واخرى يتعاكس الامر بان تنظر الى المرآة
ويكون الداعي اختبار حالها فلا شك ان الح مبصر من ايضا المرآة والصورة والكلام في الملحوظ قصدا
وتبعا ظاهر ولا شبهة ان المرآة بحيث تقدر ان تحكم عليها واما الصورة فلا وهكذا الامر في اللمس والذوق
والشم والسمع فانك قد تلمس او تذوق او تشم او تسمع شيئا ويكون الداعي اختبار حال الملموس
والمذوق والمشموم والمسموع ولا شبهة ان هذه الاشياء في تلك الحالة مقصودة قصدا يمكن ان يحكم عليها
او بها واما الحواس المذكورة فانما جعلت آلة لملاحظة حالها ووصلة لتعرف احوالها وملحوظة تبعا
فلا ريب انها ليست بحيث تقدر ان تحكم عليها او بها وقد يكون الداعي الى الاحساس اختبار حال
الحواس فانها ح ملحوظة قصدا والامور المذكورة من المذوق والمشموم ونحوها ملحوظة تبعا وجعلت
آلة لتعرف حالها عكس ما في الاول والحال في صلاحية الحكم والعدم كذلك وكذلك الحال في المدركات بالقوى
الباطنة فان معنى واحدا كالابتداء مثلا قد يدرك ملحوظا قصدا ويكون الداعي الى الادراك ملاحظة
نفسه لا غير ان يجعل آلة لملاحظة غيره فانه يكون ح معنى اسميا مستقلا يصلح ان يحكم عليه او به وكذا
وقد يدرك لا قصدا بل تبعا وآلة لملاحظة غيره ووصلة لتعرف حاله فح يكون معنى حرفيا غير مستقل
لا يصلح لان يحكم عليه او به وكذا الكلام في النسبة التي في زيد كاتب وقولك نسبة الكتابة الى زيد

فانها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد وكاتب والة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهد بها شيئا
اخر فلهذا الامر فيكون معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية فلا يمكن ان يحكم عليها او بها ما دامت مدركة
على هذا الوجه وفي الثاني ملحوظة في ذاتها مدركة بنفسها من غير ان يجعل الة لملاحظة الغير وصلة
لتعرف حاله فيكون معنى اسميا مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه او به وكذا الكلام في الظرفية
والغرض والتمني والترجي ونحوها ولهذا يقال انه لفظ من شانه موضوعة لكل واحد من جزئيات الابتدا
المخصوصة المتعلقة من حيث انها حالات لمتعلقاتها والات لتعرف احوالها اذا علمت المعنى الحرفي ظهر
لك انه لو لم يذكر متعلقه لا يحصل معناه لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل ويتعقل بتعقله
فذكر المتعلق انما هو ما حكم به العقل وقضى به النظر في تحصل معناه لا انه مما يشترطه الواضع في دلالة
الحرف حتى يلزم عدم الاستقلال فيها كما تقدم والجواب الرابع هو انه ان كان المراد بالدلالة التفصيلية
فانتفاؤها في الحروف وان كان مسلما لكن لا نسلم اعتبارها في حد الوضع وكيف مع انه لا اختصاص لها بالحرف
اذ كثير من الاسماء كذلك كما عرفت في الالفاظ المشتركة وغيرها وان كان المراد اعم فاعتبارها في تعريف
الوضع وان كان مسلما لكن لا نسلم انتفاء الدلالة الاجمالية في الحروف لظهور انتقال الذهن حين استماع
لفظة من الى واحد من الابتداءات الجزئية الربطية كما لا يخفى وكذا الحال في الى وفي وغيرها وحوط
والافتقار الى ذكر المتعلق انما هو للدلالة التفصيلية كالقرينة في المشترك فالدلالة الاجمالية في الحروف
ذاتية وهو يكفي لدفع المحذور ويمكن الجواب ايضا بعد تسليم انتفاء الدلالة الذاتية في الحروف بان
انتفاء الدلالة الذاتية فيها لا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى المذكور فيها لما تقدم سابقا من ان الوضع
بالمعنى المذكور يشتمل على فعل وغاية وغاية ما يلزم بعد تسليم انتفاء الدلالة الذاتية انتفاء الغاية
وهو غير مستلزم لانتفاء الفعل اذ رب فعل لا يترتب عليه غايته ثم نقول يجوز ان يكون الوضع بالمعنى
المذكور فيها متحققا ومع ذلك يكون الدلالة متوقفة على الغير فالايراد انما كان متوجها اذا اعتبر الدلالة
الذاتية في الحقيقة او الوضع لكن الامر ليس كذلك اذ قبل ثبوت الوضع بالمعنى المذكور ينبغي ان يكون
مستلزما لتحقق الغاية وكذا انتفاؤها ينبغي ان يكون مستلزما لانتفائه والا يلزم خلو الوضع عن
الغاية وهو فاسد لان فاعل المختار لا ينفك فعله عن الفائدة كما حقق في محله قلنا المعتبر في فاعل

المختار

المختار اعتقاد الفائدة وكون الفعل لاجلها واما مطابقة هذا الاعتقاد للواقع فلا كما لا يخفى واللازم على
تقدير انتفاء الدلالة الذاتية فيما نحن فيه عدم مطابقته للواقع لا عدم الاعتقاد فاللازم غير محذور
والمحذور غير لازم نعم يتوجه ما سبق اليه الاشارة من ان بين تحقق الفعل وانتفاء الغاية وان لم يكن
ممتنعا لكن ذلك انما يكون اذا لم يكن الفاعل حال الفعل عالما بعدم ترتبها عليه واما معه فلا اذ الفعل مع
العلم بعدم ترتب الفائدة كالفعل مع عدم الاعتقاد بها او اعتقاد عدمها ويمكن الجواب عنه بان المعاني
على قسمين مستقلة وغير مستقلة والمحوج الى وضع اللفظ للقسم الاول محوج الى وضعه للقسم الثاني ايضا
اذ كما ان الحاجة داعية الى التعبير عن القسم الاول كذلك داعية الى التعبير عن القسم الثاني ايضا فكما يجب
وضع اللفظ لذلك يجب وضعه لذا ايضا ان قلت سلمنا ذلك لكن الكلام في التعيين للدلالة الذاتية
او لا يمكن وضع اللفظ لم وجعل دلالته مشروطة بالغير قلنا القدر المتيقن في المقام توقف حصول
المعنى فيما نحن فيه بالغير كما سبق شرحها وكذا توقف الدلالة على التسليم واما كون الاشتراط فيها
من الواضع حتى يلزم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور في الحروف فغير معلوم وغير مسلم فتامل جدا والاكثر
الخامس هو انه لو كان الوضع المعتبر في الحقيقة والمجاز الوضع بالمعنى المذكور يلزم ان لا يكون الافعال
حقيقة ولا مجازا واللازم باطل كما عرفت مرارا فالملزوم مثله اما الملازمة فلانهم ذكروا ان الافعال موضوعة
للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين ومعلوم انه لو لم يذكر الفاعل المعين لا يدل على النسبة فلا يدل
على المعنى الموضوع له لان توقف دلالته على الجزء على الغير يستلزم توقف الدلالة على الكل عليه فثبت ان
الفعل لا يدل على المعنى الموضوع له بنفسه والحال ان المعتبر في الوضع المعتبر في الحقيقة الدلالة النفسية
فلا يكون الفعل عند استعماله فيما وضع له حقيقة واما عدم كونه مجازا فلان المجاز اللفظ المستعمل في غير
الموضوع له وذلك المعنى يتوقف تحققه على ثبوت الوضع بذلك المعنى وقد عرفت انتفاؤه ومن البين
ان انتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء الموقوف فيلزم ان لا يتصف الافعال بالحقيقة ولو عند
استعمالها فيما وضعت له ولا بالمجازية ولو عند استعمالها في غيره ويمكن الجواب عنه من وجوه الاول
هو ما تقدم في الحرف حاصله ان الافتقار الى الغير انما هو لتصور المعنى وتعقله بناء على ان النسبة
لما كانت ماخوذة في معنى الفعل ومعلوم انها لا تعقل الا بتعقل طرفيه فما لم يذكر الفاعل لا يتحصل

في ان الفعل ليس لا يكون حقيقة ولا مجازا مع الجواب عنه

دلالته

حتى يلزم تمكن تعقل ما الافتقار الى ذكر الفاعل لذلك لا لعدم الاستقلال الفعل في الدلالة حتى يلزم
انتفاء الدلالة الذاتية فيه فيرد الانتقاض به والثاني هو الجواب الرابع في الحروف فتدبر حتى يظهر لك
الحال فلا انتقاد الى تفصيل المقال والثالث هو ان الفعل له مدلول مطابق وهو الحدث والزمان
مع نسبة الاول الى فاعل معين ومدلول تضمني وهو كل من الحدث والزمان وانتفاء الدلالة الذاتية
انما هو بالنسبة الى المدلول المطابقي واما بالنسبة الى الدلالة التضمنية فلما تقدم لوضوح ان الفعل بالنسبة
الى الدلالة على الحدث مثلا لا يتوقف على انضمام ضميمة اليه فنقول ان قولهم في تقسيم الوضع انه يقتضي
اللفظ للدلالة على المعنى لذاته اعم من ان يكون المعنى مطابقيا او تضمنيا فالدلالة الذاتية بالنسبة
الى اي منهما كان كافية لتحقق الوضع وانما ينتفي بانتفائها ولو بالنسبة الى الدلالة التضمنية فتامل
نعلم من ذلك ان الفعل له معنى غير مستقل وهو المدلول المطابقي ومعنى مستقل وهو المدلول التضمني
وانتفاء الدلالة الذاتية انما هو بالنسبة الى الاول دون الثاني لكن يرد هنا اشكال وهو ان الدلالة
التضمنية دلالة اللفظ على الجزء في ضمن دلالته على الكل اي المدلول المطابقي فلا يمكن انفكاكها عنها
فكيف يمكن ان يكون الدلالة التضمنية لذاته مع كونها متوقفة على الدلالة المطابقية المتوقفة
دلالتها على الغير **والجواب الرابع** وهو التحقيق ان يقال ان ذلك مبني على ان يكون النسبة الى فاعل
معين ماخوذا في وضع الفعل وهو غير صحيح بل الحق وفاقا لبعض المحققين انه موضوع للحدث والزمان
مع نسبة الاول الى فاعل ما فعلى هذا نقول انه لا يحتاج في الدلالة على هذا المعنى الى ضميمة حتى
انه عند استماع لفظ ضرب ينتقل الذهن الى الحدث والزمان المخصوصين ونسبة الحدث الى فاعل
ما فلو كان النسبة الى فاعل معين معتبرة في وضعه لكان معناه المطابقي الحدث والزمان ونسبته
الى فاعل معين فما لم يذكر الفاعل المعين لم يحصل المعنى المطابقي فيلزم منه عدم تحصل المعنى التضمني
ايضا لما عرفت والضرورة قاضية بفساده اذ يلزم منه ان ضرب مثلا حين التجرد من الفاعل المعين
لا يفهم منه الحدث ايضا او يلزم تحقق الدلالة التضمنية من دون الدلالة المطابقية وهو
ينافي اتفاق ائمة الميزان على عدم تحقق التضمني بدون المطابقة فيكون الفعل مستقلا في الدلالة
فاندفع الانتقاض باعانة التوفيق الفياض فتامل **ذكر تعليل الحكم مشهور** اعلم انه قد ظهر مما

ذكرنا

[illegible]

ذكرنا سر ما اشتهر من عدم وقوع الفعل مسندا وعدم وقوعه مسندا اليه اذ قد عرفت انه موضوع للحدث
مع نسبته الى الفاعل فالمسندية ماخوذة في وضعه فوقوعه مسندا اليه يستلزم خروجه عن وضعه
واما الاسم فلما كان موضوعا للمعنى مستقلا من غير ان يعتبر نسبته الى غيره او نسبة الغير اليه فلهذا
قد يلاحظ على النحو الاول فيقع مسندا وقد يلاحظ على الثاني فيقع مسندا اليه **دفع ايهام لتتميم مقام**
ان قلت ان ما ذكر من كون الفعل موضوعا للحدث والنسبة الى فاعل ما يقتضي ان يكون اسم الفاعل فعلا
لكونه ايضا للحدث ونسبته الى ذات ما فيرد عليه شيئان الاول ما ذكر والثاني عدم وقوعه الا
محكوما به كالفعل وهو خلاف الوفاق قلنا ان الزمان جزء من مفهوم الفعل كما تقدم واسم الفاعل لم
يكن كذلك لانه موضوع للذات المتصفة بالمبدا فالفرق بينهما من وجهين الاول ان الزمان
جزء من مفهوم الفعل بخلاف اسم الفاعل فانه لا مدخلية للزمان في معناه بحسب الوضع والثاني
هو ان الفعل موضوع للحدث المنسوب الى الذات واسم الفاعل موضوع للذات المنسوب اليها الحدث
ان قلت كيف لا يكون الزمان داخلا في مفهوم اسم الفاعل مع ان تقسيم النحاة اياه الى الماضي والحال
والاستقبال مشهود بينهم وخلاف ائمة الاصول في حقيقته في الحال فقط او في الماضي ايضا معروف
فيما بينهم قلت ليس مرادهم من ذلك ان الزمان جزء من مدلوله بل مرادهم اطلاق اسم الفاعل على الذات
المتصفة بالمبدا في الحال او في الماضي او في الاستقبال لا ان يكون ذلك الزمان جزءا من مفهومه كما
لا يخفى **الباب الاول في تحقيق العلاقة** لما كان الماخوذ في حد المجاز لفظ العلاقة توقف معرفته
على معرفتها فلهذا قدمنا الكلام في بيانها على المباحث الاتية فنقول تحقيق الحال فيها هو يقتضي التكلم
في مباحث الاول في وجه اعتبار العلاقة في المجازات والثاني في تحديدها وبيان انواعها والثالث
في انه هل يكتفي في التجوز بوجود العلاقة او لا بد نقل الاحاد عن اهل اللغة فنقول وجه اعتبارها
في المجازات هو ان امر اللغات توقيفي والتخطي في الامور التوقيفية يجب ان يكون على قدر ما حصلت
فيه الرخصة والذي علم الاذن فيه من الواضع بالكلية هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له عند
تحقق العلاقة وايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له ارتكاب لما خالف الاصل لان اللفظ انما
وضع للدلالة على الموضوع له فاستعماله في غيره اخراج للشيء عن محله الى غيره والواجب في مخالفة

والتصرف فيه

الاصل الاقتصار على القدر الذي علم الاتي بنشاده وهو يتنافى فيه انما يكون مع تحقق العلاقة بين الموضوع له وغيره وايضا قد عرفت ان المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ومعلوم ان المعاني الغير الموضوع لها غير محصورة ولا متناهية فلا يمكن استعماله في الجميع كما لا يخفى فتعين بعضها الذي تحققت المناسبة بينه وبين الموضوع له لذلك لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وايضا دلالة المجاز على معنا المجازي دلالة اللفظ على غير معناه الموضوع له فلو لم يشترط فيه العلاقة يكون دلالته على بعض المعاني دون غيره تخصيصا من غير مخصص لان نسبة ذلك البعض الى اللفظ الموضوع كنسبة غيره اليه وايضا ان دلالة المجاز بالنسبة على المعنى المجازي اما من الدلالة الوضعية كما عليه علماء الميزان او العقلية كما عليه ائمة البيان واي منهما كان يستلزم المطلوب اما الوضعية فلانتفا الى الوضع فلو لم يكن بين المستعمل له والموضوع له مناسبة لمكان لهذه النسبة وجه واما الثاني فلان نسبتها سمي بذلك انتقال العقل من الموضوع له الى غيره اما على الفور او بعد التامل في القراين وذلك انما يكون لاجل المناسبة والعلاقة بينهما حيث يسبق الذهن الى المعنى الموضوع له لكن لما قامت القرينة على عدم ارادته ينتقل منه الى ما يناسبه وايضا لو لم يعتبر العلاقة في المجاز لكان المجاز اما موضوعا جديدا او غير مفيد والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان المعنى المستعمل فيه اما ان يكون قد عين ذلك اللفظ له اولا وعلى الاول يلزم الاول وهو ظاهر وعلى الثاني يلزم الثاني لان الدلالة ليست صفة ذاتية للفظ حتى لا يمكن انفكاكه عنها في شيء من حالاته الى واسطة وهو تعيين الواضع اياه لشيء وحيث قد انتفى التعيين كما هو المفروض ينبغي الدلالة ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة لانا نقول هذا مشترك الورود لوضوح انتفاء التعيين بالنسبة الى المعنى المجازي في صورة وجدان العلاقة ايضا لانا نقول التعيين وان كان منتفيا في تلك الصورة ايضا لكن لما تحققت المناسبة بينه وبين ما عين اللفظ له ووجدت القرينة على عدم ارادته يمكن انتقال الذهن من ذلك اللفظ بمعونة المناسبة والقرينة الى المعنى المناسب للموضوع له فيتحقق الدلالة واما في صورة فقدان العلاقة فقد انتفى التعيين والمناسبة فلا سبيل للافادة واما بطلان التالي للافادة والاستفادة ان قلت لا نسلم انتفاء الافادة عند انتفاء

المناسبة

المناسبة لوضوح ان المخاطب بقولك هذا الكتاب مشيرا الى الفرس ينتقل ذهنه الى ان المراد الفرس فتحققت الافادة مع فقدان المناسبة قلنا الانتقال وان كان متحققا لكنه ليس لاجل افادة اللفظ بل من الاشارة التي تستلزم تعيين المشار اليه فوجود اللفظ وعدمه بالنسبة الى ذلك الانتقال سيان ان قيل ان التكلم بالكلام لافادة مرام وحيث قد حصلت ينبغي ان يصح يكون صحيحا سواء كانت مستندة الى اللفظ او القرينة فلا يضر انتفاء العلاقة مع تحصل الغاية للاستعمال والمحاورة قلت في البينات انه لا يلزم ان يكون القرينة في المجازات اشارة وحيث كانت غيرها لم تحصل الغاية وعلى تقدير ان يكون اياها نقول انها مستقلة في الدلالة ولا مدخلية للفظ في ذلك اصلا فلا فائدة لذكره فيكون لغوا فينبغي ان لا يكون صحيحا سيما اذا كان ذكره محتملا للاخلال بل ظاهرا فيه وما نحن فيه من هذا القبيل لوضوح انه لو لم يسك لفظ الكتاب في المثال المذكور واكتفى بالاشارة ينتقل المخاطب الى المشار اليه واما مع ذكره يتردد من حيث الاشارة وعدم المناسبة بين المشار اليه ولفظ الكتاب فيقرب تارة من المقصود ويبعد عنه اخرى وقد اتفقوا على ان الدال على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة او مجموعهما وكيف يكون الدال على الشيء موجبا للاخلال به والصحيح اعتبار العلاقة في المجازات بتاييد المؤيد الحق والموفق المحسنا تعليق جميل اعلم انه حيث قد انجر الكلام الى ان الدال على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة او مجموعهما فبالحري ان نعطف العنان الى اظهار الحق في ذلك المرام فاني الى الان ما رايت احدا منهم ابان الحق فيه فنقول معنى قولهم الدال اللفظ بشرط القرينة هو ان السامع حين استماع اللفظ ينتقل ذهنه الى الموضوع له وانتقاله الى ان المراد منه غيره متوقف على قيام القرينة الصارفة عن الموضوع له فعند انتفاء القرينة يكون الدال موجودا لكن وصف الدلالة بالنسبة الى المعنى المجازي غير ثابت فالقرينة تثبت له الدلالة واما اذا كان الدال هو المجموع فعند انتفائها وان انتقل الذهن الى الموضوع له وانه يتوقف الانتقال الى غيره على وجودها لكن الدال ليس بموجود عند انتفائها بل جزؤه والتحقيق هو الاول اما اولا فلان الموضوع عندهم اطلاقين كما تقدم عام وخاص وظاهرهم الاتفاق على ثبوت الوضع بالمعنى العام في المجازات

والتحقيق ان الدال في المجازات اللفظ بشرط القرينة لا مجموعهما

وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى سواء كان بنفسه او بواسطة غيره والمراد باللفظ هو المجاز فتعين
ان يكون هو الدال في المجازات لا مجموع اللفظ والقرينة ان قيل لانم منافاته بثبوت الوضع بالمعنى العام فيها
القول بان الدال مجموع اللفظ والقرينة لجواز ان يكون المراد من اللفظ في قولهم تعيين اللفظ ما يشمل القرينة
ايضا ففي قولك رايت اسدا في الحمام نقول انه تعيين مجموع لفظي الاسد في الحمام للدلالة على المعنى المجازي
قلنا هذا فاسد اما اولا فلان القرينة لا يلزم ان يكون لفظا دائما بل يجوز ان يكون غيره ايضا فلا يمكن
ان يطلق اللفظ على مجموع القرينة ودبرها كما لا يخفى واما ثانيا فلان المفروض ثبوت الوضع بالمعنى المذكور
في المجازات فلو كان المراد من اللفظ ما ذكر يلزم ان يكون المجاز عبارة عن مجموع القرينة ودبرها وفساده
لا يحتاج الى البيان واما ثالثا فلان الوضع الثابت في المجاز هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بواسطة
غيره والمراد بالغير القرينة فلا يجوز ان يكون المراد من اللفظ ما يشمل القرينة لعدم كونها مغايرا للفظ
المعنى ويمكن الجواب عنه بثبوت المغايرة بين الجزء والكل فيمكن ان يكون مجموع اللفظ دالا بواسطة جزئه ان قيل
فالمانع عند كون المراد هو اللفظ المجازي مع كون الدال هو المجموع قلنا لو كان الدال المجموع لكان اللفظ
[illegible] المعنى والدال فلا يصح اسناد التعيين والدلالة اليه حقيقة وجعله من قبيل تسمية
الكل باسم الجزء ... الحد
الجزء باسم الكل وان كان ممكنا لكنه مع ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر لا يبقى عنده مقابلة هذا المعنى
للوضع بالمعنى الخاص المختص بالحقيقة وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه حيث ان المعين
والدال هناك نفس اللفظ من غير افتقار الى القرينة فينبغي ان يكون في مقابله ايضا نفس اللفظ لكن لم
من ان يكون بنفسه او بغيره وايضا قد اتفقوا على ثبوت الوضع بالمعنى العام في الحقائق ايضا ولا شبهة
ان الدال هناك نفس اللفظ فينبغي ان يكون فيما نحن فيه ايضا ذلك واما ثانيا فلانه قد تقدم ان
الدلالة ليست وصفا ذاتيا للفظ فيما نحن فيه بل بمعونة الوضع ونحن نقول اذا اطلق اللفظ يفهم منه
العالم بالوضع المعنى الموضوع له لتعيينه الواضع لاجله وحيث ما وجدت القرينة الصارفة عن ذلك
المعنى نقول ان نسبة ذلك اللفظ الى المعنى المناسب لما عين له اولى من نسبته الى غيره وكذا نسبة ذلك
المعنى المناسب من بين المعاني الى ذلك اللفظ اولى من نسبة غيره اليه فلاجل ذلك ينتقل الذهن
منه اليه وهو معنى دلالة اللفظ على ذلك المعنى لكن لما كان هذا الانتقال متوقفا على وجود تلك القرينة

على ما تقدم

على ما تقدم قلنا ان الدال على المعاني المجازية هو اللفظ بشرطها ولا يمكن انتساب الدلالة على تلك المعاني الى
القرينة سواء كانت على سبيل الاستقلال او جزءا للدال لان ذلك المعنى لم يكن موضوعا له لتلك القرينة
ولا يلزم ان يكون مناسبا لما وضعت له ايضا اما الاول فظاهر اذ الكلام على تقديره والا لم يكن قرينة ولا
ما يكون الكلام فيه واما الثاني فلانه لم يشترط احد العلاقة بين المعنى المجازي ومعنى لفظ القرينة بل
العلاقة المعتبرة في المجازات على ما تقدم وسيجيء الكلام في تحقيقها عبارة عن المناسبة بين المعنى
المستعمل فيه اللفظ وبين ما وضع له ذلك اللفظ لا بينه وبين ما وضع له لفظ اخر فلو كان الدال في المجازات
مجموع اللفظ والقرينة لزم اعتبار العلاقة بين المعنى المجازي وبين المعنى الحقيقي لكل اللفظين
والتالي باطل لما عرفت من عدم اشتراط احد ذلك فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة مما ذكرناه ان
قلت ان المجاز يفتقر الى قرينتين صارفة ومعينة فالقرينة المعينة هي ما عينت معنى واحدا من بين
المعاني المجازية فلو لم يكن القرينة دالة على المعنى المجازي لما امكن تعيينه قلنا لانم افتقار المجاز على سبيل
الاطلاق الى قرينتين بل اللازم فيه الصارفة واما المعينة فلا تحقيقه ان المعنى المجازي للفظ اما
ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول اللازم على المستعمل لذلك اللفظ في المعنى المجازي ان يقارنه الا قرينة مانعة
عن ارادة معنى الحقيقي وهي المسماة بالقرينة الصارفة ولا حاجة له الى القرينة المعينة بل لا معنى لها ايضا
لتعين المعنى المجازي في نفسه وعلى الثاني نقول تلك المعاني المجازية اما ان يكون لبعضها رجحان على
غيره ام لا وعلى الاول اما ان يكون البعض الراجح واحدا او متعددا وعلى تقدير التعدد في الراجح اما
ان يكون المعاني الراجحة متساوية في الرجحان او متفاوتة بالشدة والضعف وكيف كان والذي
اللازم على المتجوز عند وحدة الراجح او الارجح اذا لم يكن مراده غير الراجح او الارجح هو اقامة القرينة
الصارفة لا غيره او الرجحان او الارجحية يوجب المضي اليهما فلا حاجة الى المعينة ولا شبهة
في حصول الدلالة على المعاني المجازية في الصور المفروضة فتحقق حينئذ قد ثبتت الدلالة مع عدم
مدخلية القرينة فيها اما الصارفة فلما تقدم واما المعينة فلان المفروض عدمها علم ان ليس الدال
مجموع اللفظ والقرينة وحيث كان هذا الانتقال متوقفا على القرينة ثبت المدعى بتمامه واما
في صورة التعدد مع انتفاء الراجح والارجح نعم وان كان اللازم اقامة القرينتين او واحدة دالة

بالغ…

حقيقي لكنا نقول لا نجوز ان يقال ان القرينة المعينة حينئذ دالة او جزو الدال لانتفاء القول بالفصل ولانها
لو كانت كذلك لزم انتفاء الدلالة عند انتفائها والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة واما
بطلان التالي فلما عرفت من تحقق الدلالة في الصورة المتقدمة مع انتفاء المعينة غاية ما في الباب
انا نقول ان الدلالة في الصورة السابقة مشروطة بقرينة واحدة وههنا مشروطة بقرينتين
او نقول حينئذ على انا نقول يمكن منع الاشتراط ايضا في المقام بان يقال ان القرينة المعينة في المعاني المجازية
كالقرينة في الالفاظ المشتركة وحيث قد عرفت ان فائدتها لتعيين المدلول لا لاثبات الدلالة نقول
ان ما في المقام ايضا كذلك بان اللفظ عند قيام القرينة الصارفة عن حمله على الموضوع له ينتقل الذهن
منه الى جميع المعاني المناسبة لما تقدم ولما لم يجز استعماله في الجميع يبقى مترددا في ان مراد المستعمل اي معنى من تلك
المعاني المناسبة المدلول عليها بلفظ المجاز المقترن بالقرينة الصارفة فيحتاج الى قرينة معينة لان تعين المعنى
من بين تلك المعاني فالاحتياج الى القرينة المعينة حينئذ لتعيين المراد المدلول لا لاثبات الدلالة كما سبق
لحقيقته في المشترك لا يقال ان هذا مناف لما سبق في الفرق بين القرينة في المجاز والمشترك من ان القرينة
في الاول لاثبات الدلالة وفي الثاني لتعيين المدلول ودفع المزاحمة لانا نقول الفرق المذكور انما كان
بالنسبة الى القرينة الصارفة في المجازات واما بالنسبة الى المعينة منها فكلا بل هي في المجازات كالقرينة في
المشتركات بعينها فلا فرق بينهما من تلك الجهة اصلا نعم الفرق بينهما من جهة اخرى وهي انها في المجازات
معينة لمعنى من المعاني المجازية وهناك معينة لمعنى من الحقيقة **والبحث الثاني** في تحقيق العلاقة
وبيان انواعها اعلم ان العلاقة قد مر بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والطرق
المنضبطة لتحققها خمسة وعشرون الاول والثاني الجزئية والكلية فيطلق الاسم الموضوع للكل على
الجزء ويصح الاستعمال جزئية المستعمل فيه كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم فاطلق الاصابع
على الانامل لان الموضوع في الاذن الانامل التي هي جزء من الاصابع والغرض منه المبالغة كانهم جعلوا
جميع الاصبع في الاذن حتى لا يسمعوا شيئا من الصاعقة ويمكن المناقشة في مجازية الاية الشريفة
بان يقال ان الاصبع كما يطلق على الاصابع الى الاشاجع كذا يطلق على بعضه ويمكن ان يقال ان هذا الاطلاق
ليس بمجازي لعدم صحة السلب الا ترى ان من ادخل انامله في شيء لم يصح ان يقال انه ما ادخل اصبعه فيه

وايضا اذا حلف احد ان لا يدخل اصابعه في شيء والظاهر انه يلزم منه الحنث بدخول الانامل فلو كان الاطلاق
مجازيا لم يكن الامر كذلك وكذا يطلق الاسم الموضوع للجزء على الكل والمصحح كلية المستعمل فيه للموضوع له كما في
اعتق رقبة مؤمنة حيث اطلق لفظ الرقبة الموضوع للعضو المخصوص على صاحبه اعلم انه قد اشترط
العلماء في اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل امرين احدهما راجع الى الجزء والثاني الى الكل اما الاول
فهو ان يكون ذلك الجزء ممتازا من بين سائر الاجزاء بان يكون مما يلزم من انتفائه انتفاء الكل فلا يصح
الاطلاق بالنسبة الى الجزء الذي لم يكن الامر فيه كذلك فلا يصح اطلاق الانامل ولا الاصابع ولا الاذن
واشباهها على الانسان لعدم لزوم انتفائه بانتفائها ان قيل كيف يصح منك هذه المقالة مع ان الحكم
بان المركب ينتفي بانتفاء الجزء من الامور المشهورة المسلمة ولا تقييد في ذلك بجزء دون اخر قلنا انما اشتهرت
هذه المقالة التي مقتضى اطلاقها لزوم انتفاء المركب بانتفاء اي جزء كان كذا اشتهرت تلك المقالة
الدالة على عدم ارادة الاطلاق من هذه المقدمة ايضا فالتحقيق ان يقال ان الجزء اذا لوحظ بالنسبة الى
المركب اما ان يكون له دخل في قوامه او لا بل له دخل في كماله لا في قوامه والمراد من قولهم ان المركب ينتفي
بانتفاء الجزء هو الجزء الذي يكون من قبيل الاول فلا شبهة في صحة الكلام ح واما الجزء الذي لا يكون
الامر فيه كذلك بل له مدخلية في كماله فاللازم من انتفائه انتفاء الكمال لا انتفاء الاصل والمراد من
الاشتراط في هذا المقام ان لا يكون الجزء الذي يطلق لفظه على الكل من هذا القبيل بل يكون من قبيل الاول
فلا تنافي بين الكلامين نعم يبقى الكلام في سر الاشتراط المذكور ووجه عدم جواز الاطلاق اذا كان
الجزء من قبيل الثاني فنقول في بيانه قد عرفت مرارا ان امر اللغات توقيفي وانه قد منع التصرف في الامور
التوقيفية الا على القدر الذي علم او ظن فيه الرخصة وان استعمال اللفظ في غير الموضوع له خلاف الاصل
والواجب فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن والذي قد ثبت فيه الرخصة من الواضع بالنسبة
الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل هو ما اذا كان الامر كذلك دون غيره وعدم ثبوت الاذن كاف
لعدم جواز الاستعمال لعدم تصريح الواضع بان كل جزء يصح اطلاق لفظه على كله لا على سبيل العموم ولا على
سبيل الاطلاق على ان كفاية الاطلاق في امثال المقام محل كلام بل الظاهر بالتصفح في كلمات البلغاء
والتتبع في محاورات الفصحاء تجويزهم استعمال لفظ الجزء في كله لكن الواجب الاقتصار على افراد النوع

الذي هو مورد استعمالهم ومحل خطاباتهم وهو ما اذا كان الجزء متصفا بالصفة المذكورة دون غيره والامر
الثاني الراجع الى الكل هو ان يكون تركيبه حقيقيا كالانسان والسر في الاشتراط هنا هو ما ذكرنا انفا فلا
يحتاج الى الذكر ثانيا واما في اطلاق الكل على الجزء فقد احتملنا في بعض تعليقاتنا اعتبار الامرين المذكورين
فيه ايضا لكن لم يظهر منهم اشتراطه بما ذكر وكانه قد ظهر لهم ان موارد الاستعمال فيه اعم من ذلك ثم
اندراج هاتين العلاقتين تحت الحد المذكور للعلاقة مما لا شبهة فيه لوضوح اتصال الجزء وكذا العكس
لكن يرد ان تعريف العلاقة المعتبرة في المجاز بما ذكر تعريف بالاعم لوضوح تحقق الاتصال بين الكل والجزء
مطلقا وان لم يكن الكل ولا الجزء متصفا بالصفة المذكورة فقولك العلاقة عبارة عن اتصال ما بين المستعمل
فيه والموضوع له يقتضي جواز اطلاق اسم الكل على الاذن مثلا مع ان الامر ليس كذلك فالحد غير مطرد
ويمكن الجواب عنه بان الامر وان كان كذلك لكن التعريف المذكور ليس للعلاقة المعتبرة في المجاز بل
لمطلق العلاقة فتامل الثالث من الطرق المذكورة المشابهة اي مشابهة المستعمل فيه لما وضع له

الثالث من انواع العلاقة المشابهة في الشكل والصفة

وتلك المشابهة اما في الشكل كاطلاق الانسان والفرس على المنقوش في الجدار او في الصفة كاطلاق
الاسد على الشجاع لمشابهته اياه في وصف الشجاعة ان قيل كما ان الرجل الشجاع شابه الاسد في الشجاعة
فقد شابهه الاسد ايضا فكما جاز استعمال لفظ الاسد فيه ينبغي ان يجوز العكس ايضا لان الصفة صفته
حقيقة والرجل متطفل عليه وفرع له ولهذا صار الاول مشبها به والثاني مشبها وجاز استعمال لفظ
الاسد فيه دون العكس وهكذا الامر في الشكل والمتشكل ثم لما كان الشكل لكل متشكل امرا واحدا
لانه عبارة عن الهيئة المحيطة به ومعلوم انه لا تعدد فيها ولا اختلاف لم يشترط فيه شكل دون آخر
ولما كان هو امرا محسوسا من كل متشكل فلا محالة يكون ظاهر الثبوت له فلا يحتاج الى اشتراط الظهور
ايضا واما الصفة فلما لم يكن الامر فيها كذلك لوضوح انه يجوز ان يكون لموصوف واحد صفات متعددة
مختلفة بالظهور والخفاء ولم يكن الاشتراك في اي صفة كانت مصححا لم يكتفوا في جواز التجوز بمطلق
الاشتراك في الصفة بل اشترطوا الاشتراك في صفة ظاهرة وذلك لان استعمال اللفظ في غير
ما وضع له لا بد ان يكون بحيث يمكن للسامع سهولة الانتقال الى مقصوده واذا كانت الصفة ظاهرة
الثبوت بالنسبة الى المعنى الحقيقي للفظ نقول انه كما ينتقل السامع الى المعنى الموضوع له عند استعماله فيه ينتقل

الى تلك الصفة ايضا لظهورها بالنسبة اليه فاذا استعمل في غيره سواء عين ذلك الغير بالقرينة
المعينة ام لا يمكن للسامع التخبر الى سر ذلك الاستعمال بان يقول ان تلك الصفة كانت ثابتة
للمعنى الحقيقي لهذا اللفظ واستعماله في غيره لعله لثبوت تلك الصفة له فيظهر له وجه الاستعمال
واما اذا لم يكن الصفة كذلك فيمكن ان لا ينتقل اليها عند استعماله فيه فعند استعماله في غيره
لا يظهر سر الاستعمال فيفوت ما يوجد في البلاغة من الاسرار وايضا قد عرفت مرارا ان امر اللغات
توقيفي والتصرف في الامور التوقيفية يجب ان يكون على قدر ثبت فيه الرخصة والقدر الثابت
في استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لاجل المشابهة انما هو اذا كانت المشابهة في شكل
او صفة ظاهرة وعدم الثبوت كاف لعدم الجواز في امثال المقام وايضا ان استعمال اللفظ في غير ما
وضع له مخالف للاصل والواجب فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما تقدم
دون غيره وايضا قد عرفت ان الحقيقي الدال في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة وان دلالته
عليها انما هو لاجل المناسبة بين المعاني المجازية والموضوع له في المناسبة فيما نحن فيه لاجل الاشتراك
في صفة فاذا لم يكن الصفة ظاهرة لم تظهر المناسبة فلا يتحقق الدلالة هذا بقي الكلام في صدق
الحد المذكور للعلاقة على هذا النوع الذي كنا فيه فنقول اما بالنسبة الى الشكل فاذا كان هو
المستعمل فيه اللفظ المجازي فصدق الحد ظاهر اذ لا شبهة في اتصال كل اشكال بشكله لكن الامر
ليس كذلك بل المستعمل فيه والمعنى المجازي هو ما حلت فيه الصورة وحوظ ويرشدك الى ذلك التوجه
الى المراد اذ المقصود ان العلاقة تتحقق باشتراك في الشكل او الصفة او اشتراك المستعمل فيه
والموضوع له في الشكل كما في الصفة وح يشكل الامر لانتفاء الاتصال بين المستعمل فيه الذي هو
المحل للصورة وبين الموضوع له كما لا يخفى واما بالنسبة الى الصفة فكذلك لوضوح ان المستعمل
فيه في قولنا رايت اسدا في الحمام هو الرجل الشجاع وعدم اتصاله بالحيوان المفترس الذي
هو الموضوع له لفظ الاسد مما لا ريب فيه وحمل الاتصال بالموضوع له على الاتصال بشكله
في الاول وبصفته في الثاني وان كان ممكنا في نفس الامر لكن ارتكاب مثله في الحدود
وفي الرسوم متروك ويمكن الجواب عنه بان الاتصال اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان

ولا نسلم انتفاء مطلق الاتصال في المقام بل القدر المسلم انتفاء الاتصال الخارجي ولا يلزم منه انتفاء
المطلق لعدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام فنقول ان الاتصال الذهني متحقق في المقام
لوضوح انتقال السامع عند اطلاق الفرس على الشابه لشكله الى المعنى المستعمل فيه والموضوع له
كليهما وكذا عند اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لكن فيه نظر لانه قد تقدم ان الدلالة في المجازات
لاجل المناسبة والعلاقة وهي متفرعة باتصال المعنيين فلو كان المراد بالاتصال الاتصال الذهني
الذي عبارة عن حصول المعنيين فيه مجتمعا لزم الدور لان الدلالة على المعنى المجازي وفهمه من اللفظ
الذي عبارة عن حصوله في الذهن موقوف بناء على ما مر على العلاقة التي متفرعة باتصال المعنيين
كما تقدم فلو كان المراد باتصالهما الاتصال الذهني يكون الاتصال موقوفا على الحصول في الذهن
وهو دور ونظر لان حصول المعنى المجازي في الذهن موقوف على دلالة اللفظ عليه ودلالة اللفظ
عليه موقوفة على اتصاله بالموضوع له واتصاله به موقوف على حصوله في الذهن فينتج ان حصول
المعنى المجازي في الذهن موقوف على حصوله في الذهن والجواب عنه انا لا نسلم ان حصول المعنى المجازي
في الذهن موقوف على دلالة اللفظ عليه بل الامر بالعكس لان معنى اللفظ حقيقيا كان او مجازيا
لو لم يظهر للسامع ولم يعلم وضع اللفظ له لم يمكن فهم المعنى منه كما لا يخفى نعم فهم المعنى على انه مراد
المتكلم دون غيره موقوف على دلالة اللفظ عليه وذلك بالنسبة الى المعنى المجازي فيما نحن فيه متوقف
على اتصاله بالمعنى الموضوع له في الذهن وذلك يتوقف على حصول سابق للمعنيين فيه والعلم
بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى واتصال المعنى المجازي له فلا يلزم دور ولا فساد اخر على انه
يمكن التوجيه بحمل الاتصال بالموضوع له على مطلق التعلق به والمناسبة له سواء كان على سبيل
الاتصال كما في الكلية والجزئية ونحوهما او لا كما فيما نحن فيه ومثل هذا المقدار كاف في المقام
تبصرة به سقم الكلام الرابع من تلك الطرق كون المستعمل فيه على صفة في الماضي لتحقيق المقام تحقيقا
ان يقال ان الموصوف قد يتصف بصفات متعددة لكن لا على سبيل التعاقب بل يجوز اجتماعها
فيه ممكن كاتصاف زيد بالمشي والاكل والنظر ونحوها وليس الكلام في مثل ذلك بل اطلاق
الكل على ذلك الموصوف على سبيل الحقيقة فيقال له ماش واكل وناظر حقيقة وقد يتصف

لا سيما بعد ملاحظة التعميم المستفاد
كما في قوله اتصال ما منه

بصفات متعددة على سبيل التعاقب بمعنى ان اتصافه بالاخرى يستلزم زوال السابقة كالحرية والرقية
والبلوغية والصغرية ونحوها وكلامنا في هذا المقام فيما ينتظم بهذا النظام فالمراد ان اللفظ الذي يطلق
على ذلك الموصوف حقيقة عند اتصافه بالصفة السابقة يجوز اطلاقه عليه مجازا عند اتصافه بالاحقة
الموجبة لزوالها كالاتصافه بها سابقا كاطلاق العبد على المعتق ونحوه فيكون هذه العلاقة
عكس العلاقة السابقة اذ المعتبر هناك تعدد الذات ووحدة الصفة وفيما نحن فيه وحدة الذات
وتعدد الصفة ان قيل ان ذلك اللفظ كالعبد مثلا لا يخلو اما كان موضوعا للذات وحدها او صفتها
السابقة كذلك او لهما معا واي منها كان لا يستقيم الكلام اما الاول فلوضوح بقاء الذات في كلا الحالين
فينبغي ان يكون الاستعمال في الحالة الثانية ايضا على سبيل الحقيقة لكونه استعمال اللفظ في الموضوع له
واما الثاني فللقطع بعدم كون لفظ العبد مثلا موضوعا لوصف الرقية فقط وعلى فرض تسليم ذلك
يكون ذلك من اطلاق لفظ الحال على المحل فيندرج تحت تلك العلاقة فلا وجه لافرادة عنها الموجب
للكلام الاطالة وايضا لو كان العبد مثلا موضوعا لتلك الصفة يكون اللفظ المعتق ايضا موضوعا
لصفة الحرية لعدم الفرق بينهما فالتفرقة تحكم وح يفسد الكلام بظهور ان وصف الحرية لم يكن على
صفة الرقية بل الموصوف به لا يقال لا نسلم استلزام كون الموضوع له للفظ المعتق وصف الحرية كون
المستعمل فيه للفظ العبد ذلك حتى يلزم المحذور لجواز ان يكون المستعمل فيه له الموصوف بتلك الصفة
مع كون الموضوع له للفظ المعتق اياها ومع لا يلزم المحذور لوضوح اتصاف الموصوف لوصف الرقية
سابقا وليس المراد من الكون على الصفة الا ذلك لانا نقول هذا خلاف الانصاف لان ظاهرهم ان المعنى
الذي يكون لفظ المعتق حقيقة فيه اذا استعمل لفظ العبد فيه يكون مجازا والعلاقة ما تقدم فاذا
كان الموضوع له الوصف المذكور يلزم ما تقدم من المحذور واما الثالث فلانه لو كان الموضوع له
مجموع الصفة والموصوف يكون اطلاق لفظ العبد على اطلاقا لاسم الموضوع للكل على جزئه فالعلاقة
العلاقة الجزئية فينبغي الاكتفاء عن ذكر هذه العلاقة بذكر تلك قلت نختار الاول فنقول
ان الموضوع له هو الذات في حالة اتصافه بتلك الصفة فالموضوع له للفظ العبد مثلا هو الذات
المعلومة لكن لا مطلقا بل بشرط ثبوت وصف الرقية وفي حالة ثبوته له وانما يكون حقيقة عند

استعماله في تلك الذات في حالة اتصافها بها فاذا استعمل فيها عند زوالها واتصافها بصفة اخرى
مضادة لها يكون ذلك استعمالا في غير الموضوع له ولا نعني بالمجاز الا ذلك فنقول ان تلك
الذات ح لها ثلثة الفاظ مثلا اثنان منها بشرط شيء وهما العبد والمعتق فان الاول موضوع
لها بشرط اتصافها بالرقية والثاني موضوع لها بشرط زوالها واتصافها بالحرية فاذا استعمل الاول
فيها في الحالة الاولى والثاني في الحالة الثانية يكون استعمالا للفظ في الموضوع له واما في غيرهما فيكون
استعمالا له في غيره وواحد منها لا بشرط شيء كالانسان او الاسم الذي لقب به ولهذا يكون اطلاقه
عليها في كلتا الحالتين على سبيل الحقيقة بحث وتحقيق اعلم ان في المقام اشكالا وهو انهم قد اختلفوا
في ان صدق المشتق على الذات حقيقة هل يكون متوقفا على بقاء المبدأ اولا والمنقول من المعتزلة والا
الثاني وهو ينافي لما اتفقوا عليه في بحث المجاز من ان بعض اقسامه اللفظ المطلق على المستعمل فيه باعتبار
ما كان عليه فان مقتضى المقالة الاولى ان لفظ الضارب مثلا اذا اطلق على ذات باعتبار صدور المبدأ
منها مع عدم البقاء يكون حقيقة ومقتضى المقالة الثانية انه مجاز فيلزم ان يكون اللفظ الواحد
بالنسبة الى معنى واحد في حالة واحدة حقيقة ومجازا ولا شبهة في استحالته ويمكن الجواب عنه بوجهين
الاول ان يقال مبنى الاشكال انما هو على البقاء للقائلين على ظاهرهما وهو غير لازم لجواز ان يكون مرادهم
مما قالوا في المشتق مجازا انما لم يمكن زوال ذلك المبدأ عن الذات باعتبار طريان صفة لا يمكن العود اليه كالكتابة
مثلا فان اتصافها بها انما هو تحريك الاصابع وزوالها بانتفاء ذلك التحريك وكذا الضرب فان اتصافها
به انما هو عند الاتصاف بالهيئة المعلومة وزواله بزوالها يمكن الاتصاف بكل منهما ثانيا والمراد مما قالوا
في هذا المقام محله فيما يكون زوال تلك الصفة قسما بطريان صفة لا يمكن العود اليها ابدا كالرقية مثلا فانه
زوالها بطريان وصف البلوغية التي لا يمكن بعدها العود اليها لكن لك هذا على القول بتعميم محل النزاع
في مسئلة المشتق واطلاقه على المحل وصف وجودي يناقض الاول او يضاده ام لا واما على القول بتخصيصه
بغير الاول فيكون دائرة المجاز لعلاقة الكون عليه اوسع اذ لا يعتبر في المجازية عدم امكان العود
الى الوصف الاول كما لا يخفى فيضيق دائرة الحقيقة في المشتق وينعكس الامر على تقدير التعميم والثاني
هو ان التنافي انما يكون اذا كان المقالان واردين على موضوع واحد وهو غير مسلم لانه مما قالوا ان

الاشكال الذي ذكره في حكمهم بمجازية اللفظ
باعتبار ما كان بناء على من اطلاق
لتوقع على الذات ان لا بنو وقوع على
بقاء المبدأ المعجز والى عنه

صدق المشتق حقيقة لا يقتضي بقاء المبدأ ليس المشتق مطلقا بل اسم الفاعل والصفة المشبهة على ما صرح
به بعضهم ويكون المراد مما قالوا في المجاز ما اذا لم يكن اللفظ مما ذكر سواء كان مشتقا لكن لم يكن مما ذكر
او لم يكن مشتقا اصلا كالحجر المنقلب من الماء فانه يجوز اطلاق الماء عليه باعتبار ما كان لكن فيه نظر
لان كلا من العبد واليتيم من الصفات المشبهة مع انهم مصرحون بالمجازية فيهما ثم اندراج هذا النوع
من العلاقة تحت الحد المذكور لها بعد التوجيه المذكور ظاهر الخامس من الطرق المذكورة اطلاق
اللفظ على ما يؤول الى ما وضع ذلك اللفظ له كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا تحقيق ذلك يقتضي ان يقال
ان هذا النوع من العلاقة يشترك مع السابقة في اعتبار وحدة الذات وتعدد الصفة وفي انه وضع
لتلك الذات بازاء كل من تلك الصفتين لفظ خاص كالشارب والسكران مثلا فان الاول وضع باعتبار
وصف الشرب والثاني باعتبار وصف السكر وكذلك العصير والخمر ونحوهما الا انه يفرق عنها باعتبار
ان المجازية كانت هناك في حالة الاتصاف بالصفة اللاحقة باعتبار الصفة السابقة على ما تقدم
تحقيقه وهنا يكون الامر بالعكس اي المجازية في حالة اتصافها بالصفة السابقة باعتبار اللاحقة
فيطلق اللفظ الذي كان للذات عند اتصافها بالصفة اللاحقة في حالة اتصافها بالصفة السابقة
لاتصافها بها فيما بعد وعلى ما ذكرنا ظهر لك ان قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا لو فسر باني استخرج عصيرا
يكون من هذا القبيل لكون العصير ايلا الى الخمر ولما لو فسر باني اعصر عنبا فالظاهر انه لا يكون كذلك لعدم
بقاء الذات في الحالين بل يكون من قبيل اطلاق اسم الشيء على علته المادية ويجيء الكلام في تحقيقه
دفع وازاحة لا يقال ان في كلام الاصوليين تكرارا لانهم ذكروا في بحث المشتق ان اطلاقه على الذات
في حالة تلبسه بالمبدأ حقيقة اتفاقا وفيما لم يتلبس به بعد بل سوف يتلبس مجاز كذلك وهذا هو
الذي ذكروا في بحث المجاز في هذا المقام الذي كلامنا فيه وذكره في احد الموضعين كان مغنيا عن
الذكر في الاخر فاوجه التكرار لانا نقول يمكن الجواب عن ذلك من وجهين الاول ان لزوم التكرار
ممنوع لان المراد مما ذكروا في بحث المشتق هو ان اطلاق المشتق متى يكون على سبيل الحقيقة ومتى
يكون على سبيل المجاز وما ذكروا في بحث المجاز بيان لما يصحح المجازية واين هذا من ذلك اذ بينهما
غاية الفرق فمن اين التكرار والثاني هو ان ما ذكروا في بحث المجاز لا اختصاص له بالمشتق اذ

المقصود انه يصح اطلاق كل لفظ على ما يئول اليه الى موضع ذلك اللفظ له اعم من ان يكون مشتقا او
غيره كاطلاق الخمر على الماء الذى ينقلب اليه والخل او على الماء الذى ينقلب اليه ونحوهما ثم اعلم ان
تقييد الوصف في العلاقة المتقدمة بما لا يكون بعد العود الى السابقة غير مرعى في هذه العلاقة
تبعا للحكم ولو كان الوصف مما يكون بعد العود الى السابقة ايضا السادس من الطرق المنضبطة
المجاورة اى كون الشئ مجاورا لما وضع له اللفظ فيصح اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الشئ المجاور
عنده وحاصله ان قيل ان مجاورة الشئ لآخر لو كان مصححا للاطلاق لنقطع عليه لجاز اطلاق لفظ
المسجد على البيت الذى جاره وبالعكس او اطلاق بيت الخلاء على البيت وبالعكس واطلاق
الاذان على الفرش المبسوطة في بيته وبالعكس واطلاق القول على الاذان وبالعكس وهكذا
الكلام في كثير من الاشياء بل جميعها اذ ما من شئ الا وله مجاور والتالى باطل لانا نقطع بعدم الجواز
في كثير منها قال المعلم مثله والملك دمته بقيمة قلنا تحقيق المقام يقتضى ان يقال ان مجاورة شئ لآخر
على اقسام الاول ان لا يكون على سبيل الاتصال والانضمام معه كما يقال فلان يرجا في مجاورة الامام
الاستخلاص من الفناء والتوصل الى الامال والثواب وكما يقال نعم البيت بيت فلان لانه في مجاورة
النهر والمسجد والحمام والسوق مع انه لم يتصل بشئ منها والثانى ان يكون على سبيل الاتصال لكن
لا على حد الغلبة او الدوام بحيث ان يكون ملحوظا في الانظار ومعهودة في الاوهام كالشبكة والصيد
وغيرهما مما ينتظم بهذا النظام والثالث ان يكون الاتصال على سبيل الشيوع او الدوام لكن بحيث
ان لا يكون ذلك معهودا في الانظار ومركوزا في الخاطر والخيال كالبيوت المتصلة بالمساجد ونحو
والرابع ان يكون الاتصال على النهج المذكور لكن بحيث يكون ذلك معهودا في الانظار ومركوزا
في الخاطر والخيال وملحوظا ومعلوما بين الناس حتى لو استعمل اللفظ في معناه الموضوع له ينتقل
الذهن الى مجاوره او يقرب من ذلك كالمياه بالنسبة الى الانهار والميزاب والعيون ونحوها و
المصحح للاستعمال هو القسم الرابع فلو كان شئ مجاورا لآخر على النحو المذكور يجوز استعمال اللفظ
فيه كقولك جرى الميزاب وجرت الانهار ومن هذا القبيل قوله تعم حتى تعلمت موازينه بناء على انه
جمع الميزان الذى عبارة عما يوزن به والمراد منه في المقام الموزون ومثله الكلام في قوله تعالى ومن

خفت موازينه واما الاقسام الاول فلا يصح بها الاستعمال لما تقدم مرارا من توقيفية امر اللغات لان
التصرف في الامور التوقيفية لا يجوز الا على ما ثبت فيه الرخصة وان استعمال اللفظ في غير الموضوع له
مخالف للاصل واللازم فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن وايضا المقصود من الاستعمال
انتقال السامع الى المراد فلو كان المستعمل فيه معناه الموضوع له يتحصل الغاية للعلم بالوضع وكذا اذا
كان الشئ مجاورا له كون المجاورة على النحو الذى مرت اليه الاشارة لوجود القرينة الصارفة عن الموضوع
له فينتقل الذهن الى مجاوره واما اذا لم يكن الامر كذلك فلا يحصل فيه الامن من انتفاء الغاية فتامل
بقى الكلام في اندراج هذه العلاقة تحت حدها المتقدم فنقول لا شبهة في ذلك سواء بقى على
ظاهره او حمل على خلافه على ما تقدم لكن على التقديرين لا يخفى ما فيه اما على الاول فلاستلزامه
انتقاض عكس الحد لخروج كثير من انواع العلاقات المعتبرة على ما مرت اليه الاشارة وطرده بدخول القسم الثالث
والثالث من الاقسام المذكورة للمجاورة واما على الثانى فلان عكس الحد وان كان سالما لكن طرده
منتقض لجميع الاقسام الثلثة الاول للمجاورة والجواب انا نختار الثانى وندفع انتقاض الطرد اما على
ما تقدمت اليه الاشارة او نقول ان المراد بالمستعمل فيه الماخوذ في الحد المذكور هو ما كان مستعملا فيه من
اهل اللغة وبالجملة الموارد المتتبع منها ولا شبهة ان الموارد التى من اقسام المجاورة مقصورة
في القسم الرابع منها على ما مرت في الامثلة المذكورة واما الاقسام الثلثة الاولى فهى وان كانت
اقساما لمطلق المجاورة لكنها ليست مما علم الاستعمال من اهل اللغة لاصلها فتامل السابع والثامن
الحالية والمحلية فيجوز اطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس اما الاولى فقد اشتهر التمثيل له بقوله تعم
فليدع ناديه والنادى عبارة عن المجلس والمراد به في الاية الشريفة اهل الحال فيه وجعل
منه ايضا قوله تعم واسئل القرية اذ المراد بالقرية اهلها الحال فيها ومن هذا القبيل ايضا قوله تعم
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون اذ المهلك والمجئ عليهم العذاب اهل القرية
لا نفسها واما الثانى فقد اشتهر التمثيل له ايضا بقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففى
رحمة الله اذ المراد بها الجنة التى تحل فيها الرحمة تحقيق المقام وتنقيح المرام يقتضى التكلم في بيان
امور الاول في معنى الحلول وتقسيمه الى قسمين والثانى فى ان المصحح المجازية هل هو قسم واحد

منهما او هما معا والثالث في الفرق بين الحال والمحل وبين الجزئية والكلية والظرفية والمظروفية وبينهما
وبين المجاورة والتنبيه على عدم صحة التمثيل بالايات المذكورة لما نحن فيه اما الاول فقد اختلفت مقالة
ارباب المعقول في ذلك فقال بعضهم ان الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر كالبياض في الجسم مثلا فان الاشارة اليه عين الاشارة الى الجسم وبالعكس وكذا الكلام
في السواد والحمرة والخضرة والزرقة فان الاشارة اليها عين الاشارة الى ما كانت فيها اورد عليه بانتقاض عكس
الحد بخروج الصور العلمية الحالة في محالها والاصوات الحالة في الهواء وكذا الاطراف فان النقطة حالة
في الخط والخط في السطح فان الاشارة الماخوذة في الحد اما عقلية او حسية لا سبيل الى الاول لوضوح حكم
العقل بالمغايرة بين كل حال ومحل فلا يكون الاشارة العقلية بالنسبة الى اى حال كان عين الاشارة
الى محله وبالعكس فتعين الثانى وح نقول اما خروج الصور العلمية فلانها ليست مما تقبل الاشارة الحسية
كما لا يخفى وكذا الكلام بالنسبة الى الاصوات واما خروج الاطراف فلانها وان كانت مما تقبل الاشارة الحسية
لكن الاشارة الى الخط ليست عين الاشارة الى النقطة ولا بالعكس وكذا الكلام بالنسبة الى الجسم اما الاول
فلان المكان اما عبارة عن البعد او السطح المحوى في الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعلى الاول
فعدم صدق الحد عليه ظاهر وعلى الثانى لان الاشارة الى الجسم اشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى
سطحه اشارة الى السطح الذى هو مكانه لانطباقه عليه واما الثانى فلان السرعة يكون في الجسم بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر واجيب اما عن الانتقاض بالصور العلمية والاصوات فبان
الاشارة الحسية لكان الاشارة اليه عين الاشارة الى الآخر ثم نقول ان الصوت والهيولى ولو كانا مشارا
اليه بالاشارة الحسية لكان الاشارة اليه عين الاشارة الى محله وبالعكس وان صور العلمية حالة فى النفس
فلو كان شئ منهما قابلا للاشارة الحسية لكان الامر فيه على ما ذكروا اما عن الانتقاض بالاطراف فبعدم
تسليم عدم صدق الحد عليها لان الاشارة الى الخط مثلا قد يكون لخروج النقطة الموهومة من البصر لحق
المشار اليه المرتسمة خط موهوم ممتد بامتداد المسافة الواقعة بين المشير والمشار اليه وينتهى طرفه على
نقطة منه فح يكون الاشارة الى النقطة عين الاشارة الى الخط وقد يكون لخروج الخط الموهوم المرتسم
للسطح الموهوم المنطبق طرفه الذى هو الخط على المشار اليه فح يكون الاشارة الى الخط عين الاشارة الى

النقطة ايضا وكذا الكلام بالنسبة الى الخط والسطح فان الاشارة الى السطح قد يكون بامتداد خطى ينطبق طرفه
على نقطة منه وقد يكون بامتداد سطحى ينطبق طرفه على خط منه وقد يكون بامتداد جسمى ينطبق السطح
الذى هو طرفه عليه وفيه نظر لان ما ذكر انما يقتضى ان يكون الاشارة الى النقطة عين الاشارة الى الخط او
بالعكس اذا كانت الاشارة الى الخط بالنحو الثانى واما اذا كانت بالنحو الاول فلا لوضوح انه يمكن الاشارة مع
بحيث لم يقع طرف الخط الموهوم على احد طرفيه الذى يكون الكلام فيه فح قد تحققت الاشارة الى الخط دون
الاشارة الى تلك النقطتين اللتين اورد الاعتراض بالنسبة اليهما وان كانت اشارة الى نقطة موهومة
غيرهما وايضا قد يكون الاشارة الى الخط بحيث ينطبق طرف ذلك الخط على احدى النقطتين وليست اشارة
الى النقطة الاخرى ففى الصورتين قد تحققت الاشارة الى المحل مع انتفاء الاشارة الى الحال وكذا الكلام
في السطح فان الاشارة الى الخط وان كانت اشارة الى السطح لا يلزم ان يكون اشارة الى ذلك الخط الحال اذ ان
يتحقق الاشارة الى السطح بالاشارة الى الخط الذى في الطرف الآخر فح يتحقق الاشارة الى المحل مع انفكاكها
عن الحال فالحق والحق في الجواب ان يقال ان الحلول على قسمين سريانى وهو ان لا يكون شئ من اجزاء المحل فارغا
عن الحال بان يكون بازاء كل جزء منه جزء من الحال وطريانى وهو ان لا يكون الامر فيه كذلك والحد المذكور للقسم
الاول منه والحلول الذى في الاطراف من القسم الثانى فلا يضر عدم صدق الحد بالنسبة اليها واما عن الانتقاض
بالطرد فبعدم تسليم شمول الحد اما بالنسبة الى السرعة والجسم فظاهر لان السرعة غير قابلة للاشارة
الحسية بل المشار اليه هو المتحرك وعلى فرض التسليم نقول ان السرعة ليست وصفا للجسم حقيقة وبالذات بل
وصف للحركة كذلك وبواسطتها يتصف الجسم بها فلا يشمله اختصاص شئ بشئ هو ان يكون الشئ الاول
وصفا للشئ الثانى كالبياض بالنسبة الى الجسم وليس الجسم بالنسبة الى المكان كذلك والا يلزم امتناع مفارقة
الجسم من المكان لامتناع مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة بحالها ثم يجوز زوال الصفة و
انعدامها وقال بعض آخر الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى يصير به احد المتعلقين
نعتا للآخر والآخر منعوتا به والاول اعنى الناعت حال والثانى اعنى المنعوت محل ولا يخفى ان المراد امكان اشتقاق
اسم من ذلك وجعله نعتا للآخر كالبياض مثلا فانه يمكن ان يشتق منه ابيض فيقال الجسم الابيض لكن يرد
على طرده نحو زيد متمول والجسم متمكن وامثالهما الا ان يدفع ذلك بمثل ما تقدم فيرجع الى التعريف الاول

ويحتاج قال في تفسيره شيء آخر الا انه يرجع في المآل الى الاول ايضا فلا يحتاج الى الذكر واما الكلام في الامر
الثاني فاعلم انك قد عرفت ان الحلول على قسمين والظاهر ان المصحح للتجوز هو القسم الاول منهما لا القسمان جميعا
لما عرفت مرارا ان امر اللغات توقيفي والتصرف في الامور التوقيفية انما يكون على وفق ما ثبت فيه الرخصة والاذن
الثابت فيما نحن فيه هو ما كان الحلول سريانيا لا مطلقا وايضا استعمال اللفظة في غير ما وضع له خلاف الاصل والاصل
فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن واما الكلام في الامر الثالث فنقول ان الفرق بين الحال والمحل
وبين الكل والجزء بعضها ظاهر بخلاف الآخر اما الاول فهو ان الجزء هو الذي له مدخل في قوام الكل بخلاف
الحال فان الامر فيه ليس كذلك والكل هو الذي يتقوم بالجزء وينتفي بانتفائه بخلاف المحل وايضا الجزء هو الذي
له تقدم بالطبع على الكل وهو الذي لم تأخر كذلك عن الجزء بخلاف الحال والمحل فان الامر فيهما متعاكس
اذ المحل له تقدم على الحال ان قيل ان الكل على قسمين احدهما يوجد اجزاؤه في الخارج على الانفراد ثم بالاجتماع يحصل
الكل والثاني ليس الامر فيه كذلك كالانسان مثلا فانه لم يتميز ليس تقدما عليه في الخارج قلنا الحال والمحل ايضا
كذلك اذ قد يكون المحل وجد في الخارج منفردا عن الحال كالثياب المصبوغة مثلا وقد لا يكون كذلك كالجسم
الابيض ونحوه ولكن لما لوحظت جهة التوقف والافتقار حكم بتقدم الجزء على الكل مطلقا والمحل على الحال
كذلك واما الثاني فهو ان الاشارة الى الجزء ليس عين الاشارة الى الكل ولا العكس فان الاشارة الى الرقبة
تغاير الاشارة الى الانسان وبالعكس بخلاف الحال والمحل فان الامر فيه على ما عرفت وانما حكمنا بعدم المراد
لان الجزء قد لا يبقى بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه كالخل مثلا بالنسبة الى السكنجبين واما الفرق بينهما
وبين الظرف والمظروف فهو ان الحال والمحل هما الذان موجودان بوجود واحد كالسواد ومحله بخلاف الظرف
والمظروف فانهما موجودان بوجودين وايضا ان وجود المحل موقوف عليه بوجود الحال بخلاف الظرف بالنسبة
الى المظروف فان وجوده لم يتوقف على وجوده واما الفرق بينهما وبين المتجاورين فكالفرق بينهما وبين الظرف
والمظروف وقد عرفت بقي الكلام في الفرق بين الظرف والمظروف وبين المتجاورين فنقول ان الظرف في
المظروف هما اللذان يكون وضع احدهما لستر الآخر فيه بخلاف المتجاورين فان الامر فيهما ليس كذلك وبالجملة
المجاورة بالنظر الى معناها اللغوي وان كان اعم فيكون النسبة بين الظرف والمظروف والمتجاورين
عموم مطلقا لان كل ظرف ومظروف يصدق عليهما انهما متجاوران وبعض المتجاورين لا يصدق عليهما

انهما

انهما ذلك فيكون ذكر المجاورة مغنيا عن ذلك ولعل لهذا لم يتعرض جميعهم في بيان العلائق المصححة للتجوز
للظرف والمظروف لكن بالنظر الى الامثلة المتقدمة يمكن الاشتراك بينهما بما ذكرنا فتأمل واما التمثيل في
الآية الاولى وكذا الثانية والثالثة لاطلاق اسم المحل على الحال فغير صحيح كما يظهر على ما عرفت من معنى الحلول
اذ ليس اهل المجلس حالا فيه ولا اهل القرية حالا فيها الا ان يقال ان ذلك بحسب الدقائق الحكمية ومعنى
الحلول بحسب العرف والعادة اعم منه وابتناء النقل على التعلق على الدقائق الحكمية مما لا وجه له لكن لا شبهة
في عدم اطلاق الحلول في العرف على اهل المجلس بالنسبة اليه ولا على اهل القرية بالنسبة اليها فلا يقال
اهل المجلس حال فيه ولا اهل القرية حال فيها فالتمثيل بالآيات المذكورة لتسمية الحال باسم المحل غير مطابق
بل الظاهر انها من باب الاضمار والحذف فالتقدير في الآية الاولى فليدع اهل ناديه وفي الثانية واسئل
اهل القرية وفي الثالثة وكم من قرية اهلكناها اهلها فجاء اهلها بأسنا او وكم اهل قرية اهلكناهم
فجاءهم بأسنا ان قيل يجب الرجوع في القواعد اللفظية الى العرف والعادة ولا ريب في اعتبار المحل عندهم
بما تقدم الا ترى انهم يشيرون الى مكان ويقولون هذا محل فلان وكذا محل فلان في بغداد او بلد كذا
او قرية كذا او سوق كذا وامثالها وايضا يفسرون المذبح بمحل الذبح والمخرج بمحل الخروج والمقتل بمعنى
القتل وكذا مع انه ليس شيء من هذه الاشياء حالا ومحلا بالمعنى المتقدم فيعلم من ذلك اعتبار المحل
عندهم ويصح بذلك كلام من جعل الآيات المذكورة من باب تسمية الحال باسم المحل فيندفع الايراد
قلنا اما تفسير اسم المكان بمحل الذبح مثلا فغير مسلم بل انها مفسرة بمكان الذبح ومكان الخروج وهكذا و
يؤيد ذلك قول ائمة العربية حيث سموها باسماء المكان لا المحل ومع تقدير التسليم لا يجدي نفعا لما يأتي
واما اطلاق المحل في قولهم هذا محل فلان ونحوه فهو وان كان مسلما لكنه بانفراده غير حاسم للاشكال
اذ لابد من اطلاق الحال على الاشياء الواقعة فيها ايضا حتى يصدق اطلاق اسم المحل على الحال وهو بديهي
الفساد اذ لا شبهة في استنكاف قول من قال فلان حال في هذا المكان او الذبح حال في ذلك المكان ونحوها
لا يقال ان جواز اطلاق المحل في المواضع المذكورة يستلزم جواز اطلاق الحال على الامور الواقعة فيها
اذ المحل اسم لما وقع عليه الحلول لانا نمنع الملازمة بل نقول ان ذلك مبني على بقاء ذلك الاسم على معناه
الوصفي وهو غير مسلم لجواز كونه من باب غلبة الاسمية على الوصفية بل الظاهر ذلك اذ لو كان ذلك

باقيا على معناه الوصفي لما كان اطلاق لفظ الحال على الامور الواقعة فيها مستنكرا والثاني باطل ضرورة
استحسان الانكار على القائل بان اهل القرية حال فيها ونحوه فالمقدم مثله والملازمة بينة فدلك
قرينة ظاهرة على عدم بقاء المحل على معناه الوصفي فيعلم من ذلك ان اللفظ المحل عندهم الملاقي احدهما
مع الآخر كالابيض مثلا وهو يستلزم جواز اطلاق الحال على الباطن والثاني مراد فيه المكان لكن لم يثبت
استعمال لفظ الحال بمعنى الكائن والحلول بمعنى الكون فلا يكون للفظ الحال الا معنى واحد وللمحل الكلام
في تسمية الحال باسم المحل يجب ان يكون ذلك بما يصدق الحالية والمحلية وقد عرفت انه انما يكون بالمعنى
المتقدم دون غيره وعدم الثبوت كاف في امثال المقام واما التمثيل بان الرحمة لتسمية المحل باسم الحال
فغير مطابق ايضا اذ الرحمة غير حالة في الجنة حتى يقال انه من باب اطلاق اسم الحال على المحل بل الرحمة
واردة في الجنة على الساكنين فيها وانما يكون الجنة مكانا لورود الرحمة على عباده الذين يرجون
رحمة ربهم لا محلا لحلول الرحمة فيها والقدر الثابت في اطلاق اسم الحال على المحل هو ان يكون من هذا
الباب كما عرفت دفع ابهام لتتميم مرام ان قلت ان لم يكن الآية الشريفة من باب تسمية المحل باسم الحال فما صحح
اطلاق لفظ الرحمة على الجنة قلت يمكن ان يكون ذلك المشابهة فيكون الكلام من باب الاستعارة
للمبالغة في مدح الجنة حتى كانها نفس الرحمة فنحن وان كنا موافقين معهم في اصل المعنى الذي ذكروه
في بيان الآية الشريفة لكنا معرضين عما ذكروا في تصحيح الاستعمال فيها على انه يمكن المناقشة في
ارتكاب اصل التجوز في الآية الشريفة بيان ذلك هو ان يقال ان الرحمة في اللغة رقة القلب و
انعطاف يقتضي التفضل والاحسان لكن اذا نسبت الى الله تعالى يراد منها بره واحسانه لان اسماءه
تعالى يؤخذ باعتبار الغايات التي هي الافعال دون المبادي التي هي الانفعالات كما فصلنا في الحلية
اللامعة من اراد الاطلاع فليطلب الله المراجعة واليه الاشارة بقول اهل العرفان خذ الغايات
واترك المبادي فعلى هذا نقول ان اصل الجنة رحمة الله سبحانه لكونها بره واحسانه تعالى على
عباده فلا حاجة الى ارتكاب الحالية والمحلية ولا الى المشابهة والاستعارة بالوجه الذي مرت
اليه الاشارة نعم يمكن حمل الكلام على المبالغة بوجه آخر وهو ان يقال ان الجنة على هذا يكون فردا
من افراد رحمته سبحانه واطلاق الرحمة عليها على سبيل الاطلاق انما للمبالغة على عظم نفسها

وجعلها

وجعلها لعظم شأنها او لاستلزامها القرب بالواقع رحمة الله سبحانه واقسام نعم الله عز شأنه حتى كانها نفس
الكل اللهم اجعل خاتمتنا بشارة فردوسك كما اختتم كلامنا بوصف جنتك واذا حللنا معاصيك من نحوسها
كما ازلنا القول الموهم لسلب الرحمة عن جنتك وافرق بيننا وبين اعدائك كما افرقنا الظاهرة بين رحمتك
وجنتك بجودك لم الحالين في طاعتك بل المحلين لها تنبيه تقريبي اعلم ان الفاضل القمصري قال في تعديم
المجاورة وهذا يعم ما يكون احدهما في الآخر الى ان قال وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او
حيزين متقاربين انتهى ولا يخفى ان المرجع لضمير التكثير في كلامه المعنى الحقيقي والمجازي يعني ان يكون
المعنى الحقيقي والمجازي في محل واحد الخ تحقيق المقام يقتضي التكلم في كل من الامور المذكورة فاقول اما الاول
فقد مثل له بتسمية الايمان او العلم بالحيوة وبتسمية الكفر او الجهل بالموت وحمل على ذلك قوله تعالى ومثل
من كان ميتا فاحييناه ونحن نقول اما التمثيل بتسمية العلم او الايمان بالحيوة فلا بأس به واما التمثيل
بتسمية الكفر او الجهل بالموت فغير مطابق لان المدعى اطلاق لفظ احد الحالين في محل على الحال الآخر
منهما والموت ليس حالا في النفس كالجهل او الكفر بل هو عبارة عن تحقق انقطاع علاقتها من البدن العنصري
فلا دخل له فيما نحن فيه ثم ان العلاقة بهذا العنوان لم يحصر في الباب المتعرض لها من الاعلام ولم يكن
لدي كتب الاصول عند تدويني هذه الرسالة حتى يتيسر المراجعة لكن عدة من كتب الموجودة كانت
عنها خالية مع انه استنبط في بعضها ذكر انواع العلائق الخمسة والعشرين باجمعها فلهذا ابني
الكلام على عدم التعرض لها فنقول عدم تعرضهم لها اما لعدم كون اشتراك الحالين في محل مصححا
للتجوز عندهم او لادراجهم اياه تحت بعض آخر من العلائق المذكورة بمعنى ان بعضا مما ذكروه كان
اعم من ذلك فاستغنوا بذكر العام عن ذكر الخاص او تغفلهم عنه وعدم تنبههم له مع كونه مصححا
كغيره من انواع العلائق والمسامحة مع كونه مصححا للتجوز عندهم وتنبههم له والاحتمالان بعيدان اما الاول
فلانهم مع تبحرهم في العلوم وغاية اطلاعهم على استعمالات الفصحاء وغاية مزاولتهم لمخاطبات
البلغاء لو كان ذلك لاطلعوا عليه وتظافر وابه فالحكم بغفلة الجميع خارج عن الانصاف ومتجاوز
عن الصواب واما الثاني فلغاية اهتمامهم في ضبط العلوم وغاية جهدهم في جمع القواعد والرسوم
كما لا يخفى على المطلع بكتبهم والعارف بسيرتهم ومع ذلك احتمال المسامحة في مثل هذه الامور العظيمة

مما لاوجه له يتعين ان يكون علاقة المذكورة هنا هذا كونه مصححا للتجوز عندهم او الشمول ماذكروه له اما الاول
فلا باس به وعلى من ادعى الثبوت الاثبات اذ المانع يكفي الاحتمال واما الثاني فلان القابل الشمول من
العلاقات المذكورة غير المشابهة والمجاورة كما لا يخفى على من له ادنى دربة ولما المشابهة فكذلك ايضا
لو لا يلزم ان يكون الحالان في محل بحيث يكون احدهما شابها للاخر فيندرج تحت المشابهة ويصح
التجوز لكن لا لاجل الاشتراك في المحل كما يوهم كلام ذلك الفاضل بل لاجل المشابهة وعليه يحمل اطلاق
الموت على الجهل او الكفر والحيوة على العلم او الايمان كما في الاية الشريفة واما المجاورة فهي وان عممها
ذلك الفاضل بحيث يشمل ما نحن فيه ايضا بناء على زعمه لكن التحقيق انه ليس كذلك لان الحالين قد يكونان
مثل العلم والحيوة والجهل والكفر وامثالها والمجاورة غير صادقة في حقها كما يظهر عند المراجعة الى الوجدان
وتتبع العرف والاستعمال نعم قد يكونان مثل البياض والسواد في الجسم الابلق وهذا القسم وان صدقت
المجاورة اللغوية عليه لكنه ليس من كون الحالين في محل الثبوت المغايرة بين محل كل من السواد والبياض
ولا يما الظن انه يصح به التجوز على ما تقدم لحقيقته وكان الموجب لذلك الفاضل في الحكم بكون الحالين في محل
مصححا للتجوز هو انه راى في كلمات البلغاء استعمال الحيوة في العلم والموت في الجهل ونحوهما ولم يظهر له شمول
ماذكروه في انواع العلاقات له اراد ان يعنون لذلك عنوانا ينضبط به امره فقال ما قال ولعل وجه عدم
شمول المشابهة له عنده هو ان ظاهر المشابهة ان يكون هناك ذات متصفة بصفة وذات اخرى لا
تتصف بها بما يحصل لها المشابهة وهذا انما يتصور في الجواهر ليمكن الاتصاف بالصفة وما نحن فيه ليس
كذلك كما لا يخفى او ان مطلق المشابهة غير مصحح للتجوز بل المشابهة في الصفة الظاهرة على ما مر الكلام فيه وهي
منتفية هنا لا مطلق المشابهة او ان مقصوده التنبيه على انه كما يصح التجوز بالعلاقات المذكورة عندهم يصح
ايضا بكون الحالين في محل فقط وان انتفت بينهما المشابهة وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه مبني على عدم جواز
قيام العرض بالعرض وهو فاسد كما بين في محله واما في الثاني فلان المشابهة بين العلم والحيوة والجهل
والموت ليست اخفى من كثير من المواضع التي يجوز فيها التحقق المشابهة كما لا يخفى على المطلع بمباحث
البيان واشارات الفصحاء واما في الثالث فلما تقدم مرارا من توقيفية امر اللغات فعلى من ادعى ثبوت الوضع
الاثبات على انه لو جاز ذلك لصح اطلاق اسم الكفر على الحيوة والعلم على الكفر ونحوهما مع ان ثبوت الاستعمال

في المثال

وامثال ذلك غير واضح وعدم الثبوت كاف في المقام ولكن بوجود التحمل والاستعمال بحقيقة الحال ...
الامر الثاني ان كون المعنى الحقيقي والمجازي في محلين متقاربين الطلوع ... متقاربين ... ايضا
ايضا ولا يلزم جواز اطلاق اسم اي حال كان على الحال الاخر والضرورة ... بفساده فالمقصود ان
كون الحالين في محلين متقاربين يصحح اطلاق لفظ احدهما على الاخر كما في كلام الوحيد انه كلام الامعي
ثم انه يرد في هذا ما اوردناه فيما قبله من ان العلاقة على هذا العنوان لم يحضر في السلف المتعرض لعامتي
الاعلام وان علم المعترض مبني على احد الامور المتقدمة وقد علم الكلام فيها فلا يحتاج الى الا عادة
الان شمول المجاورة في كلامهم لما نحن فيه اقرب من شمولها لما قبله كما لا يخفى لكن يمكن الجواب عنه ايضا
بان المجاورة هي بين الحالين في محلين متقاربين بواسطة التقارب بين محليهما والظاهر من المجاورة ما
يكون من غير واسطة مضافا الى ما تقدم في تحقيق المجاورة فالحق ان يكون الحالين في محلين متقاربين
مصححا للتجوز غير ثابت وعلى المدعي للثبوت الاثبات وان اطلاق كلام الامين على كلام الوزير مبني
على المشابهة واما الامر الثالث اي كون المعنى الحقيقي والمجازي في حيزين متقاربين فتوضيح الحال
فيه يقتضي بيان الفرق بين المحل والحيز فنقول على سبيل الاجمال ان المحل هو ما كان مقوما للحال وان
الاشارة اليه عين الاشارة اليه بخلاف الحيز فانه ليس مقوما للمتحيز فيه ولا يكون الاشارة اليه
عين الاشارة الى المتحيز لكونهما موجودين بوجودين متمايزين ثم ان كان المراد منه المجاورة بالمعنى
المتقدم فلا كلام فيه والا يكون الامر فيه كسابقه فلا حاجة الى الذكر والاعادة لكفاية ما مر
اليه الاشارة التاسع والعاشر العلية والمعلولية فيطلق ... العلة على معلولها وبالعكس وتحقيق
المقام يقتضي التكلم فيهما وفي اقسامهما ثم الاشارة الى المطلوب فنقول اعلم ان العلة منقسمة
الى تامة وناقصة وعرف بعضهم الاولى بانها جميع ما يتوقف عليه وجود شيء فيدخل فيه الشرايط
والالات وعدم الموانع والثانية بانها بعض ما يتوقف عليه وجوده وفيه بحث لان ظاهر هذا
التعريف لمنع انحصار العلة التامة في المركب وهو فاسد لوضوح ان العلة التامة قد يكون بسيطة
فينتقض عكس الحد لخروج العلة التامة البسيطة ان قيل لا نسلم امكان بساطة العلة لان ما لا
ينفك عنه انه علة فرضت اعتبار امكان المعلول معها فيلزم التركيب قلنا هذا ليس بشيء اما اولا

فلان اعتبار امكان المعلول مع العلة ليس موقوفا عليه المعلول اذ الموقوف عليه لامكانه النفسي الاصلي
سواء اعتبر والمعتبر ام لا فلا يكفي ذلك لدفع الاشتباه بالعكس واما ثانيا فلانا قيل ان الامكان وصف
المعلول لانه علة حاجته الى العلة فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب
المعلول فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له سببا وعلة ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكان
المعلول مرة اخرى وايضا ان المركب لتحقق التركيب فيه يكون ممكنا وكل ممكن يفتقر الى علة تامة فلا بد
ان ينتهي الى علة بسيطة لبطلان التسلسل فالحق ان يقال انها ما يتوقف عليه الشيء علة تامة ان لم يتوقف
ذلك الشيء على امر خارج عنه وناقصة ان توقف وبعبارة اخرى انما يتوقف عليه الشيء ان استقل في
تحققه فتامة والا فناقصة ثم العلة الناقصة منقسمة الى اربعة اقسام المادية والصورية والفاعلية
والغائية لانها لا تخلو اما ان يكون جزءا للمعلول او لا والاول اما ان يكون المعلول معه بالقوة او بالفعل والاول
هو الاول كالخشب بالنسبة الى السرير والطين بالنسبة الى الكوز والثاني هو الثاني كصورة السرير فان وجودها
لا ينفك عن وجود السرير فوجودها بالفعل لكن لا بها فقط لان المفروض ان العلة الصورية من اقسام
العلل الناقصة بل بها وبباقي اقسام العلل ان قيل ان انحصار جزء الماهية في المادة والصورة ممنوع
لوضوح ان من اجزائها الجنس والفصل وليس شيء منهما مادة ولا صورة قلت قد اجيب عنه بان هذه
القسمة ليست لمطلق اجزاء الماهية بل لاجزائها الخارجية والجنس والفصل ليسا كذلك لانهما من الاجزاء
العقلية التحليلية وفيه نظر والحق ان يجاب بعدم تسليم خروجهما عن المادة والصورة لما ذكروا من ان الجنس
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه فصل يكون مادة والفصل اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه جنس يكون صورة
واذا اخذ كل منهما لا بشرط شيء كان الاول جنسا والثاني فصلا لا يقال الماخوذ لا بشرط شيء جزء الماهية
مع انه ليس بمادة ولا صورة فبطل الانحصار لانا نقول انهم صرحوا بان الجنس والفصل ان اخذا لا بشرط
شيء يمكن ان يحمل كل منهما على الماهية فيعلم منه انهما بهذا الاعتبار ليسا جزئين لوضوح عدم حمل الجزء على الكل
وما يقال من ان الجنس جزء الماهية وكذا الفصل لم يكن المراد منه ظاهره بل المراد انهما جزءان اذا اخذا باعتبار اخر
اي بشرط لا لا بهذا الاعتبار الذي هو لا بشرط شيء فلا اشكال من هذه الجهة نعم يتوجه الاشكال من
وجه اخر وهو ان حصر المادة في جزء الماهية فاسد لانهم ذكروا في امثلة المادة اللوح للكتابة والوادي

للماء ونحوهما مع ان اللوح ليس جزء الكتابة ولا الوادي للماء السيلان فالحق ان يقال في تعريفها ماذكره بعض المحققين
وهو ان العلة المادية ما يكون الشيء معه بالقوة ان يكون فيه قوة قبول للمعلول سواء كان جزء له او لا
كما عرفت ولهذا يسمى بالعلة القابلة ايضا **والثاني** اي الثاني من الاول ما لا يكون جزءا للمعلول بل كان خارجا عنه لا
يخلو اما ان يكون منه وجود المعلول كالنجار بالنسبة الى السرير والفاعل للكوز بالنسبة اليه فهي العلة
الفاعلية او لاجله وجوده فهي العلة الغائية كالجلوس الى السرير بالنسبة اليه وهي علة فاعلية لعلية
الفاعل للمعلول ايضا لوضوح ان النجار يتصور اولا الجلوس الاتي على السرير فيوجب ذلك التصور اقدامه
على النجارة في الخارج ومعلولة ايضا بالنسبة الى المعلول فلها وصف المعلولية والعلية الفاعلية والغائية
باعتبارات مختلفة فالجلوس مثلا من حيث الوجود الذهني علة فاعلية بالنسبة الى اتصاف الفاعل بوصف
العلية للسرير فيتصف بوصف العلة الفاعلية وموجب لاقدامه على النجارة في الخارج فيتصف بوصف العلية
الغائية ومن حيث الوجود الخارجي معلول السرير لوضوح ان الجلوس في الخارج عليه انما يتحقق بعد وجوده
هذا ملخص ماذكروه وفيه نظر لانه لا شبهة في ان الشرط وعدم المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول فيكون
من العلل الناقصة مع عدم الاندراج فيما ذكر من الاقسام لانتفائه كما ان الامور الخارجة عن المعلول
الا انهما ليسا مما يحصل منه ولا لاجله وجود المعلول ولهذا ذهب بعض الاعلام الى تخطئة القسمة
في المقام فقال ان العلة الناقصة ان كانت داخلة في المعلول فهي المادية ان كان بها وجود الشيء
بالقوة والا فالصورية وهي ما حصلت كان الشيء معه موجودا بالفعل وان كانت خارجة فهي
العلة الفاعلية ان كان منها وجود الشيء والغائية ان كان لاجلها الشيء والشرط ان لم يكن كذلك
قال وعدم المانع داخل في الشرط لان المراد من الشرط اما ما كان موقوفا عليه للشيء وخارجا عنه ليس
وجوده منه ولا لاجله لكن يبقى في الكلام المقام ايراد مشهود وهو ان الشرط جزء العلة التامة لما تقدم
من ان المراد بها ما لا يكون الشيء متوقفا على الخارج عنه فلا يتحقق العلة التامة الا بعد دخول
الشرايط فيها لان الشرط مما يتوقف عليه ايضا ثم نقول ان من الشرايط عدم المانع وهو عدمي فلا
يجوز ان يكون جزءا من العلة التامة والا لم يكن العلة التامة موجودة واجاب عن ذلك بعضهم
بان العلة التامة لا يجب ان يكون وجودية لجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجودة

العلل والمعلول لا يمكن ان يكون ترجيع لما ذكره من اقسام العلة

فيها لكونها معينة للوجوب ولا امتناع في توقف الايجاد على قيد عدمي على انا نقول لا نسلم ان عدم المانع
عدمي محض وانما يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا لا مطلقا وينبغي التنبيه هنا على امور الاول
انه لا يتوهم مما ذكر ان كل معلول يجب ان يكون له جميع الاقسام المذكورة للعلة الناقصة حتى يكون علته
التامة مشتملة على جميعها فان المعلول المجرد لا يكون له علة مادية ولا صورية فتامل وقد يكون فاعل المعلول
غنيا شاعرا بما يصدر عنه فلا يكون له علة غائية وكذا لا يتوقف صدور المعلول على وجود امر ولا عدمه
فلا يكون له شرط ولهذا قيل ان الذي لا بد في كل معلول هو العلة الفاعلية فربما يكون وحدها تامة
كافية في ايجاده وربما ينضم اليها امر او امران من الامور المذكورة فيستقل معه بالتاثير وقد ينضم
اليها الجميع فيتم العلية انتهى ولا يخفى انه بناء على ما ذكر من ان العلة الفاعلية قد تكون وحدها
تامة كافية في ايجاده جعل العلة الفاعلية على سبيل الاطلاق من اقسام العلة الناقصة مما لا وجه
فتامل والثاني قد اختلفت مقالة الاعلام في التعبير عن هذه العلاقة فبعضهم عبر عنها بالعلة
والمعلول كما عبرنا وبعضهم بالسبب والمسبب والمراد واحد فعلى هذا ينقسم السبب ايضا الى تام وناقص
ويحد كل منهما بما سبق من ان السبب التام هو ما لم يبق الشيء متوقفا على الخارج عنه والناقص ما كان
متوقفا عليه وعلى الخارج عنه ايضا والناقص ينقسم الى ما ذكر من الاقسام الاربعة فيقال سبب
مادي وصوري وفاعلي وغائي لكن يرد هنا اشكال وهو ان ما اشتهر في الكتب والالسنة من ان
السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لا يخلو اما ان يجعل ذلك حد السبب التام
او مطلق السبب وفي كليهما نظر اما في الاول فلانه يستلزم انتقاض طرد الحد بدخول السبب الصوري
فيه لما عرفت من ان وجود المسبب لا ينفك عنه فيلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فيلزم
ان يكون تاما مع انه ناقص واما في الثاني فلانتقاض عكسه بخروج غير الصوري من الاقسام الثلثة
للسبب الناقص لانها وان كانت مما يلزم من عدمها العدم لكن لا يلزم من وجودها الوجود كما لا يخفى
والجواب عنه هو انا نختار الاول لانه المتبادر عند الاطلاق ونمنع انتقاض الطرد بما ذكر لان
معنى قولنا السبب ما يلزم من وجوده الوجود هو ان يكون وجوده كافيا في وجود المسبب لا ينفك عنه
واين هو من ذلك فعلى هذا يلزم ان يكون جميع الاقسام المذكورة للسبب الناقص من جملة الشرائط

لما قالوا

لما قالوا من ان الشرط هو ما لا يلزم من وجوده الوجود بل يلزم من عدمه العدم وكل من تلك الاقسام كذلك
فيمكن التزام ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح الا ان المتبادر من الشرط الموقوف عليه الخارجي فيختص
بالسبب المادي والصوري لانهما من الاجزاء كما لا يخفى **الثالث** هو ان [illegible] في المقام هل هو
عام في جميع الاقسام او مختص بالبعض والظاهر كما هو الاول فينبغي التمثيل لكل من الاقسام حتى ينجلي
الامر ويظهر المرام فنقول اما اطلاق السبب الفاعلي على المسبب فكقولك رعينا الغيث اذ المراد منه
النبات ووجوده ظاهر من الغيث فاطلق عليه ومن هذا القبيل اطلاق اليد على النعمة كما في قولك
كثرت ايادي فلان عندي اي نعمه فالنعمة على ما هو الغالب صادرة من اليد فيكون اليد علة فاعلية
له وربما مثل لذلك بقوله تعالى وجاء ربك اذ المراد جاء امر ربك وهو معلول له تعالى وهو علته الفاعلية
وفيه نظر لان مقتضى قولنا ان الاستعمال من اطلاق السبب على المسبب هو انه لو اقيم المسبب مقامه
وعبر به عنه لاستقام الكلام من غير تجوز وابرام كما في قولنا رعينا الغيث اذ لو بدلت الغيث
بالنبات وقلت رعينا النبات لاستقام الكلام من غير تجوز وليس الامر في الاية الشريفة كذلك اذ
لو قلت وجاء امرك لم يستقم وما ذكر من ان المراد جاء امر ربك فهو مسلم لكنه لا دخل له لما نحن فيه بل
هو من باب الاضمار واما اطلاق اسم المسبب على السبب الذي على ظاهر للنبات اي امطرت السماء نباتا واما
اطلاق السبب المادي على المسبب فقد مثل له بقولك سال الوادي وفيه تامل اذ معناه سال الماء والوادي
ليس سببا ماديا للماء بل الظاهر انه اما من اطلاق اسم المحل على الحال او من باب تسمية الشيء باسم مجاوره
ويمكن توجيه ذلك بما مر من ان المراد من السبب المادي ما فيه قوة وجود المسبب اما بصيرورته اياه او
تحققه فيه كالنقش في اللوح والماء بالنسبة الى الوادي كذلك وكيف كان فلو مثلت لذلك باطلاق
الخشب على السرير كما في قولك جلس الامير على الخشب لكان اظهر واما عكسه فيمكن التمثيل له بقوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا اذا فسر بقولك اعصر عنبا بناء على ان العنب سبب مادي للخمر فاطلق لفظ الخمر عليه
واما اطلاق السبب الغائي على المسبب فقد مثل له بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اذا فسر على ما تقدم
وفيه نظر لان الخمر ليست سببا غائيا للعنب بل للعصر نعم يتوجه ذلك فيما اذا فسر بان اراني اشتغل
بالعصر واما اطلاق السبب الصوري على المسبب فقد قيل ان اطلاق القدرة على اليد من هذا

الى التبيل ماذا القدرة حكاية الصورة الميلية حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة
فكانت كالجسم الذى لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة فى المادة وفيه
نظر لان غاية ما يلزم من ذلك تشابه القوة والصورة فيصح بها اطلاق لفظ الصورة على القوة ولا يلزم
من ذلك كون القدرة صورة لليد كما هو المراد والمثال المطابق لا بد ان يكون من قبيل اطلاق الصورة
الجسمية على الجسم **تنبيه** اعلم ان السبب الصورى والمادى وسببها المكان مندرجا تحت الجزء والكل
والحال والمحل لم يتعرض جميع العلماء لذكرها لشمول ما ذكروه لهما والكلام فى صدق الحد المذكور العلاقة
على هذه الاقسام للعلة يظهر بعد الاحاطة بما اسلفنا لك فلا يحتاج الى الذكر ثم ان العلماء لما تسامحوا
فى امر العلاقات وبالغوا فى تحقيقها فى الايجاب والاحتصار مع انها كانت من الامور المهمة لا يتوقف
عليها من النوافل المتكثرة تعرضنا باعانة الله سبحانه لكشف الحجاب عن حالها ورفع جلباب الجهل
عن منازلها لكن لما طال فى بيان ما ذكر من الاقسام وامكن المطلع بما ذكرناه تحقيق حال الباقية اكتفينا
بتحقيق الاقسام المذكورة حذرا عن كثرة الاطالة الموجبة للملالة والكلالة **البحث الثالث**
فى انه هل يكفى فى التجوز بوجدان العلاقة او يشترط مع ذلك نقل الاحاد عن اهل اللغة فيه خلاف
بين الاعلام والحق وفاقا للاكثر الاول ويدل على ذلك وجوه من الادلة **الاول** هو ان وضع الالفاظ
للافادة والاستفادة وان فتح باب المجازات لتحصيل الامور المعتبرة فى البلاغة والفصاحة ونعلم ان
الواضع انما اعتبر العلاقة فيها ليحصل الدلالة فيحقق الاستفادة وتوضيح ذلك هو ان دلالة اللفظ
على المعنى انما هو لوضعه له فلا يمكن الدلالة بالنسبة الى ما لم يوضع له لانتفاء مقتضيها الا ان يكون
بينه وبين الموضوع له مناسبة فلاجل تلك المناسبة مع قيام القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ربما
يمكن الانتقال الى المعنى المناسب فلذلك اعتبرت المناسبة والعلاقة فى المجازات كما تقدم **اذا
عرفت ذلك** نقول ان وضع الالفاظ واعتبار العلاقة فى المجازات لما كان لذلك يعلم بالقطع واليقين
لا بالظن والتخمين ان مقصود الواضع اعتبار اصل العلاقة فى المعنى المجازى من دون مدخلية فيه لمستعمل
دون غيره ومعنى دون آخر ولفظ دون سواه فينبغى ان يجوز التجوز بمجرد وجدان العلاقة ولو لم يصدر
الاستعمال من مستعمل قط لا يقال انه لو كان الامر كذلك ينبغى ان لا يشترط نقل نوع العلاقة من الواضع

نقل احاد المجاز ليس بشرط فى التجوز

ايضا

ايضا اذ مقتضى ما ذكرت كفاية العلاقة مطلقا فى التجوز مع انكم لا تقولون بذلك فيعلم ان الامر ليس على
ما ذكرت نعم لا بد من الاقتصار فى التجوز على ما نقل من اهل اللغة لانا نقول ان اشتراط نقل اصل العلاقة
من الواضع انما هو لتعيين نوع العلاقة التى يمكن بسببها حصول الدلالة لعدم امكان العلم بذلك لغيره
والثانى هو انه لو كان نقل الاحاد شرطا لاقتصر اهل العربية على ما ثبت فيه النقل والتالى باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة اذ النقل ح شرط فى التجوز وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
واما بطلان التالى فلان من تتبع استعمالاتهم وتصفح تفاصيل محاوراتهم فى نظمهم ونثرهم يعلم
بالقطع واليقين لا بالظن والتخمين انهم لا يقتصرون على ذلك بل كلما كان انواع المجازات فيه اكثر
يحكمون بان ذلك ابلغ وكان رغبتهم فى الرجوع الى مثل ذلك اشد **ان قيل** ان المراد من لم يقتصر على
الموارد المنقولة اما جميع العلماء او بعضهم والاول غير ثابت والثانى غير نافع اما الاول فلان المسئلة
محل خلاف ويحكى ان جماعة منهم لم يجوزوا التعدى عن الموارد المنقولة واوجب الجمود عليها واما
الثانى فظ قلنا المراد المبان ارباب العربية والمخالفة انما هى لبعض المدونين للكتب وهى غير مضرة
لان حالهم فى امثال ذلك كحالنا ان قلت ان الدليل المذكور غير مثبت للمدعى اذ المدعى الاكتفاء
فى التجوز بتحقق العلاقة لاى مستعمل كان وغاية ما ثبت من ذلك عدم اقتصار علماء العربية على الموارد
المنقولة من اهل اللغة ولا يلزم من ذلك جواز التجوز لامثالنا ولو مع وجدان العلاقة قلنا ان
فى المسئلة قولين اشتراط نقل الاحاد والعدم وحيث قد ابطلنا الاول تعين الثانى او الثالث
لا يقال انه قد نقل ان امر اللغات توقيفى والامور التوقيفية يجب الاقتصار فيها على ما حصلت
فيه الرخصة وعلماء العربية حالهم فى امثال ذلك كحالنا فكيف يجوز لهم التعدى فى الامور التوقيفية
لانا نقول انه لما كان اطلاعهم بسيرة الواضع وطريقته اكثر وتتبعهم فى موارد الاستعمالات اشد فكان ظهور
عدم اقتصارهم على الموارد المنقولة من تتبع كلماتهم وتصفح استعمالاتهم مع ما ذكر يعلم انه ظهر
عليهم رضاء الواضع فى ذلك وان مقصوده اعتبار اصل العلاقة من اى مستعمل كان **والثالث**
هو انه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر فى العلاقة والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
على هذا التقدير كما تحقق فيه النقل صح التجوز والا فلا ولو وجد عدة علاقات فالنظر الى العلاقة

وعدمه سيان وفيه نظر لان المراد بالافتقار الى النظر في العلاقة اما افتقار الواضع او غيره وعلى الاول
نقول ان بطلان التالي مم وان كان مسلما على ما شرحناه من عدم جواز استعمال اللفظ في غير الموضوع له
الا مع تحقق العلاقة بينه وبين الموضوع له وهو موقوف على النظر لكن الملازمة ممنوعة كما لا
يخفى اذ اللازم بناء على القول باشتراط نقل الاحاد عدم جواز التجوز لغير الواضع الا فيما تحقق فيه
النقل سواء وجدت العلاقة ام لا لا عدم افتقار الواضع الى النظر في العلاقة في تجوزه وعلى الثاني نقول
ان عدم الافتقار غير الواضع الى النظر في العلاقة اما ان يكون فيما نقل من اهل اللغة او في غيره فان
كان الاول نقول ان الملازمة مم وان كانت مسلمة لان النقل من الواضع يستلزم العلاقة فلا يفتقر
غيره الى النظر فيها لكن بطلان التالي ممنوع ودعوى اطباق اهل العربية على النظر فيه غير مسلمة
وان كان الثاني نقول بناء على القول باشتراط نقل الاحاد لا يجوز التجوز في غير المنقول ومعلوم ان
النظر في العلاقة متفرع على الجواز فالملازمة مسلمة ايضا لكن بطلان التالي ممنوع ويمكن الجواب عنه
بان يق ان المراد انه لو كان المجاز نقليا لما جاز التجوز في غير المنقول ولو لم يجز التجوز في غير المنقول
لما افتقر الى النظر في العلاقة فيه لكنهم اطبقوا على الافتقار الى النظر في العلاقة وهو يستلزم
اطباقهم على جواز التجوز لوضوح انه عند عدم جواز التجوز في غير المنقول لا وجه للافتقار الى النظر في
العلاقة فيكون حاصل الاستدلال التمسك باطباق العربية على جواز التجوز في غير المنقول فقط
ويرد القول اشتراط نقل الاحاد من الواضع يتصور على وجهين احدهما انه استعمل هذا اللفظ
المخصوص في المعنى المخصوص والثاني انه اذن في استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى واستلزام النقل
تحقق العلاقة مسلم لو كان من قبيل الثاني واما لو كان من الاول فلا لامكان ان يكون استعماله
فيه على سبيل الغلط فيما اذا كان الواضع من تطرق اليه هذا الاحتمال فح يفتقر الى النظر في العلاقة
ليظهر عليه تحققها فتامل على انه يمكن ان يق بالافتقار مطلقا ولو كان من قبيل الثاني لان الغالب
في امثال هذا النقل ان يكون بطريق الاحاد وح لا يحصل العلم بصدقه نعم يحصل الظن والعمل
بالظن وان جاز عند انسداد باب العلم لكن عند امكان الاقوى يجب تحصيله ولا شبهة
انه عند النظر وظهور العلاقة يقوى الظن المستفاد من النقل فينبغي ان يكون افتقار النظر

في العلاقة لذلك وايضا يمكن ان يكون افتقاره الى النظر في العلاقة لاستخراج جهات حسن المجاز فيطلع
على الحكمة الموجبة لهجر الحقيقة **والرابع** هو انه لو كان نقليا لزم ان يكون اعتنائهم في تدوين المجاز
كاعتنائهم في تدوين الحقايق والتالي باطل كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم وكتبهم اللغوية فالمقدم مثله
واما الملازمة فلانه بناء على هذا القول يكون الامر في المجازات كالحقايق فالمقتضي لنقلها متحقق فيها
وفيه نظر لان مقتضى ذلك لزوم نقل الاحاد في الحقايق وهو مما ادعى الاتفاق على خلافه ولعله لما
عرفت سابقا ان كثيرا من الالفاظ يكون الوضع فيه نوعيا وكذا قد يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا وهو ينافي نقل الاحاد والقول الاخر يحكى عن جماعة منهم الفخر الرازي فاشترطوا في التجوز نقل
الاحاد بل اكتفى فيه بوجود العلاقة لجواز التجوز كما تحققت والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فبينة واما بطلان التالي فلعدم جواز اطلاق النخلة لطويل غير الانسان مع تحقق المشابهة وكذا
شبكة الصيد مع تحقق المجاورة والابن للاب وعكسه مع تحقق السببية والمسببية ويجب عن
ذلك بمنع الملازمة اولا لان العلاقة ليست علة تامة وسببا تاما لصحة الاستعمال حتى يمتنع التخلف
بل مقتضية والتخلف في المواضع المذكورة لوجود المانع عن الاستعمال ووجوده غير مضر لمقتضية
العلاقة لوضوح ان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي حتى يلزم عدم وجوده مع وجوده وقيل هذا
الجواب يتوجه من المجيب اذ لا حاجة في الجواب اليه اذ المقصود انه لا حاجة الى النقل وذلك لا يستدعي
كون العلاقة مستقلة في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غيرها ويكون ذلك
الغير غير النقل وفيه نظر اما اولا فلان المفروض في الدليل الاكتفاء في التجوز بمجرد العلاقة فلا يكون
ذلك الا مع كونها مستقلة في الاقتضاء واما ثانيا فلان عمدة الثمرة المترتبة على القول بعدم اشتراط
نقل الاحاد وجواز التجوز فيما لم يثبت النقل فيه من اهل اللغة والاحتمال الذي ذهب اليه هذا القائل
يستلزم انتفائها لان جواز التجوز ح مشروط بالامر المركب الذي يكون احد جزئيه العلاقة والجزء
الاخر غيرها وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط فح لا يمكن التجوز الا فيما ثبت فيه
النقل فيلزم انتفاء الثمرة بين القولين فالجواب المذكور ليس متوجها من المجيب بل مما لا بد منه وحاصله
ان العلاقة مستقلة في اقتضاء صحة التجوز لكن تخلفت في الامثلة المذكورة لمانع وتخلف المقتضي

عن المقتضى المانع جاين ويرد عليه انه جواز التجوز مشروطا بالعلم بوجود العلاقة وانتفاء المانع فيلزم
انتفاء ثمرة النزاع بين القولين ايضا لان العلم بعدم المانع لا يكاد يحصل الا بما ثبت فيه النقل ويمكن
والجواب عنه من وجهين الاول ان العلاقة مقتضية لصحة التجوز فينبغي صحته الا فيما ثبت فيه المانع
ولا شبهة في عدم ثبوته في كثير من المواضع فيصح فيه التجوز بناء على القول بعدم اشتراط نقل الاحاد بخلافه
على القول بالاشتراط فتامل والثاني هو ان المراد بالعلم الذي اعتبر بالنسبة الى انتفاء المانع ان كان
ظاهره فنمنع توقف انتفائه في كثير من المواضع وان كان مسلما لكن اعتباره فيما نحن فيه لان المجاز فرع المقتضى
ونحن نكتفي فيها بالظن فلو اعتبرنا القطع في المجاز يلزم مزية الفرع على الاصل وايضا الاكتفاء بالظن في الاصل
يستلزم الاكتفاء في الفرع بطريق اولى وان كان المراد منه ما يعم الظن ايضا فنسلم اعتباره لكن نمنع انتفائه
في كثير من المواضع لان المانع في الامثلة المذكورة على ما صرح به جماعة منع اهل اللغة فاذا ثبت منعهم
بعد التتبع فهو والا فيدفع المانع مطلقا سواء كان منع الواضع او غيره بالاصل فيحصل الظن بالعلم
فيصح التجوز دفع ايراد لتشديد مقام وهنا سؤال وهو انه كما يكون العلاقة مقتضية لصحة
الاستعمال يكون الوضع مقتضيا لها ايضا وكما جاز تخلف المقتضى عن المقتضى في الاول على ما مر ينبغي ان يجوز
ذلك بالنسبة الى الثاني ايضا بان يتحقق الوضع المقتضي لصحة الاستعمال ويمتنع الاستعمال فيما هذا الا ما اسند له
جماعة من المتاخرين وجاء على قدماء الاعلام حيث ذهبوا الى ان الضماير واسماء الاشارة والموصولات
وامثالها موضوعة للمعنى العام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع فيكون كل من الوضع
والموضوع له فيها عاما بانه لو كان كذلك ينبغي ان يصح استعمال هذه الالفاظ المخصوصة على تلك المعاني
العامة لوجود المقتضي لصحة الاستعمال وهو الوضع مع انه غير صحيح للقطع بعدم جواز استعمال هذا
وارادة المشار اليه المبهم وانا وارادة متكلم لا بعينه فيعلم منه فساد مذهبهم مما لا وجه له لما عرفت
من ان الوضع مقتضي لصحة الاستعمال كالعلاقة وكما جاز تخلف المقتضي فيها ينبغي ان يجوز بالنسبة
الى الوضع ايضا فلا يلزم من عدم صحة الاستعمال عدم الوضع والجواب عنه يمكن من وجهين الاول
ان المانع فيما ذكر من النخلة والشبكة ونحوها على ما حكاه جماعة منع اهل اللغة فلو لم يكن ذلك لصح
الاستعمال وهذا المنع غير ثابت بالنسبة الى تلك الالفاظ واحتمال وجوده او وجود غيره مدفوع

بالاصل في نقول لو كان الامر على ما ذهب اليه القدماء من كون الموضوع له للالفاظ المذكورة تلك
المعاني العامة كان المقتضي لصحة الاستعمال موجودا من غير مانع فيجب ترتب المقتضى وهو صحة الاستعمال
عليه وحيث لم يصح ذلك يعلم عدم كون الامر على ما ذهبوا اليه والثاني بثبوت الفرق بين الوضع والعلاقة
لان الوضع لما كان من فعل الواضع يعلم من تحققه اذنه ورضاه في استعمال اللفظ فيما وضع له واما
العلاقة فليس الامر فيها كذلك لما عرفت من انها عبارة عن المناسبة بين المعنيين فمجرد العلم بالمناسبة
لا يعلم صحة الاستعمال بل شرطه ثبوت الاذن فما لم يثبت فيه اذنه لم يجز فيه الاستعمال فح نقول انه
بناء على ما ذهب اليه القدماء من ثبوت الوضع لتلك الالفاظ في تلك المعاني الكلية يلزم العلم برضاء
الواضع في الاستعمال فلا بد ان يكون صحيحا واما الامر فيما نحن فيه فليس كذلك فتامل وبما ذكرنا في هذا
المقام يظهر لك انه لو ادعى احد ان الوضع سبب تام لصحة الاستعمال لم يكن بعيدا في لا يجوز تخلفها
عنه بخلاف العلاقة لا يقال انه مناف لما هو المشهود ويجيء تحقيقه من عدم استلزام المجاز الحقيقة
وقد ذكروا الفاظا مخصوصة قد استعملت في المعاني المجازية مع عدم استعمالها فيما وضعت له كالرحمن
والافعال المنسلخة عن الزمان لانا نقول ان المعتبر في الحقيقة فعلية الاستعمال ومعلوم ان صحة
الاستعمال لا يستلزمها وعلى فرض تسليم عدم صحة الاستعمال فيما ذكر نقول لعل المراد ان الوضع يستلزم
الصحة مع بقائه وعدم هجره والالفاظ المذكورة لما تحقق النقل فيها بطل الوضع الاولي وثبت
بالنسبة الى المعاني المستعملة فيها فقد انتفى الوضع بالنسبة الى المعاني الاصلية ولهذا لم يصح الاستعمال
لانتفاء مقتضيه او علته وحيث قد فرغنا من دفع هذا الايراد وجب العود الى ما كنا فيه فنقول لا يخفى
عليك ان الجواب المذكور من الدليل المذكور للقائلين باشتراط نقل الاحاد مبني على منع الملازمة وتسليم
تحقق العلاقة في الامثلة المذكورة ويمكن الجواب عنه بعدم تسليمها ومنع تحققها فيها بيان ذلك هو
انك قد عرفت مرارا ان اللغات توقيفية وان التعدي في الامور التوقيفية انما يجوز على قدر ما
ثبت فيه الرخصة وح نقول نحن ومن شاركنا في عدم اشتراط نقل الاحاد في المسئلة لم ندع ان اهل
اللغة صرحوا بجواز اطلاق لفظ كل مشابه باسم شبيهه كانت على شابههم ولفظ كل مجاور باسم
مجاوره كانت على الاذن او اطلاقه بل نقول انه ظهر لنا بعد التتبع في مقالاتهم والتصفح في محاوراتهم

ان المعتبر نوع المناسبة بين المعنيين وهذا امر معنوي لا يوصف بالعموم ولا بالاطلاق لكن يجب اعتبار
كل ما وجد بين المعنيين من المناسبة الا ما علم عدم اعتباره في الموارد المتعددة فيتعدى في غير مورد
استعمالهم بعد اعتباره اذا عرفت ذلك نقول قد وجد في استعمالاتهم اطلاق النخلة على الانسان
الطويل في الامور الاول في الطول والثاني في الاسمرار بعد استيلاء الماء عليهما والثالث في الانتفاع
في ترتب الثمر المطلوب منهما الى فرد من نوعيهما والرابع في فسادهما نظرا بان الانفصال على رأسهما
والنقض المذكور مبني على ان المصحح لاستعمال النخلة في الانسان هو الطول فقط حتى انه لم يوجد اشتراط
نقل الاحاد ينبغي ان يجوز استعمالها في كل ما له طول كالجبال والجدار ونحوهما ونحن نقول دعوى انحصار
المصحح في ذلك ممنوعة لجواز ان يكون المجموع من الامور المذكورة وعلى المدعي الاثبات وللمانع يكفي الاحتمال
ثم فالقدر اللازم جواز اطلاقها على فرد اخر من الانسان واحد للامور المذكورة وهو مسلم لا على
الجبال والجدار وغيرهما فالنقض مندفع واما بالنسبة الى اطلاق الشبكة بالنسبة الى الصيد فنقول
القدر المعلوم من تتبع محاوراتهم استعمال احد المجاورين على الاخر فيما اذا كانت المجاورة بينهما معهودة
في الانظار وملحوظة في خزانة الخيال كما تقدم في الامثلة المتقدمة فنقول بناء على المختار من عدم
اشتراط نقل الاحاد اذا ظهرت المجاورة بين الشيئين على هذا الحد ووجدت المؤانسة بينهما بهذا
الطور جاز التجوز وان لم يصدر الاستعمال من اهل اللغة وليس الاخذ الشبكة والصيد كذلك وعلى
فرض التسليم نقول بناء على ما تقدم من توقيفية امر اللغات القدر المتيقن من تتبع موارد الاستعمالات
جواز اطلاق احد المجاورين على الاخر فيما اذا لم يستكن احدهما عن مجاورة الاخر كما في الامثلة المتقدمة
والامر فيما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى او نقول ان المجاورة مصححة للتجوز فيما اذا كانت المجاورة على النحو المذكور
مع اشتراكهما في الشهود والعدم واما مع الانفكاك كما فيما نحن فيه فلا هذا في الجواب على النقض بالنخلة
والشبكة واما بالنسبة الى الابن والاب فما ساعدنا التوفيق لصرف الفكر الى استكشاف حالهما
ولعل الله يوفقني لذلك فيما بعد **والثاني** هو انه لو جاز الان التجوز بدون النقل لكان ذلك اما قياسا
او اختراعا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استعمال اللفظ في المعنى المجازي
الذي لم ينقل من الواضع اما لعلة مشتركة بينه وبين ما نقل عنهم اولا وعلى الاول يلزم الاول

وعلى الثاني الثاني واما بطلان القسم الاول من التالي فلما يجيء من بطلان القياس في اللغات وان قيل بجوازه
في الاحكام واما الثاني فظاهر والجواب عنه هو ان بطلان ما ذكر من قسمي التالي وان كان مسلما لكن نمنع لزومه
لان استعمال اللفظ في المعنى الذي لم ينقل لعلة مشتركة انما يكون قياسا لو كان الاستعمال مستندا
الى تلك العلة فقط ونحن لم نقل بذلك بل نقول انه ظهر لنا من تتبع الاستعمالات وتصفح المحاورات اذن
الواضع في الاستعمالات وتصفح المحاورات اذن الواضع في الاستعمالات عند وجدان العلاقة فالاستناد
الى اذنه في الاستعمال فلا يلزم قياس ولا اختراع **والثالث** هو انه لو لم يشترط النقل في احاد المجاز
لزم خروج القران عن كونه عربيا والتالي باطل فكذلك المقدم بيان الشرطية هو ان العربي ما كان منقولا
من العرب فما لم ينقل من العرب لم يكن عربيا وقد اشتمل القران على مجازات كثيرة فلو لم يكن هي عربية
لما كان القران عربيا لان ما بعضه عربي ليس كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا وهذا الاستدلال من عجيب ما وقع لبعض في هذا المقام اذ يتطرق اليه وجوه من الانظار
الاول انا لا نسلم بطلان التالي وتحقيقه على ما ينبغي يليق ان يذكر في مباحث الحقيقة الشرعية
فالاحالة الى ما يذكر فيها انسب واحرى والثاني هو ان ذلك غير مثبت للمدعى لان المدعى انه لا
يجوز بلا نقل من الواضع والدليل المذكور على فرض تماميته انما يدل على كون المجازات المذكورة في القران
عربية لا انه لا يجوز التجوز بلا نقل والثالث هو ان المجازات الواقعة في القران اما ان تحقق الاستعمال
فيها من اهل اللغة اولا وعلى الاول لا وجه للتمسك به كما لا يخفى وعلى الثاني يبطل القول باشتراط
لان المفروض ان تلك المجازات لم يصل الاستعمال فيها من اهل اللغة فلو لم يجز التجوز الا بعد النقل
من اهل اللغة لما وقع في القران فيما لم ينقل والمفروض انه واقع فيجوز التجوز من غير نقل ايضا فيبطل
القول بالاشتراط فالتمسك بالدليل المذكور لابطال القول بالاشتراط انسب من التمسك به
لاثباته والرابع هو ان ذلك بعد الاغماض عن جميع ما فيه مبني على توقف اتصاف اللفظ بكونه عربيا
على نقل شخصه من العرب وهو غير مسلم ان نقول الظاهر انه يكفي في اتصافه بذلك مجيء نوع الاستعمال
منهم وفيما نحن فيه كذلك كما عرفت سابقا **الباب الثاني** في الامارات التي بها يحصل الامتياز بين
الحقيقة والمجاز وحيث قد علمت سابقا ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل

في غير الموضوع له ان الامتياز بينهما متوقف على معرفة الموضوع له وغيره وما لم يكن استعماله الموضوع له
وغيره من الواضع في هذه الاعصار وما ضاهاها لم يحصل الامتياز بينهما وكان فهم المعاني من الكتاب
والسنة بل كلما يخرط في سلك الدلالات اللفظية متوقفا عليه قرر العلماء شكر الله مساعيهم علامات
بها يعرف الحقيقة والمجاز واستحسن جزى مساعيهم امارات بها يحصل لكل واحد منهما عن الاخر الا
متياز ليرجع الجاهل باى اصطلاح كان اذا اراد معرفة الحقيقة والمجاز فيه اليها ويعمل بمقتضاها
واما العالم بالوضع والاصطلاح فلا يحتاج الى شئ منها الا لتعليم الجاهل وحيث قد كانت المسئلة
من اهم المسائل الاصولية واحوجها لكون استنباط الاحكام الشرعية وغيرها مما يخرط في سلك
الدلالات اللفظية متوقفا على فهم المعاني من مبانى المعلومة المتوقف على الامتياز بين الحقيقة والمجاز
المتوقف على معرفة الامارات لزم علينا ان نحققها ونوضحها حتى يكون بياننا هذا متمما
لما ذكروه وموصلا الى ما اغفلوه وتبيينا لما اجملوه ومبلغا الى ما ابهموه فنقول تحقيق
في ذلك المطلب يقتضى التكلم في فصول **الفصل الاول** فيما يتوصل الى الحقيقة والمجاز من كلمات
اهل اللغة وهو من وجوه الاول التصريح باسمهما بان يقال هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة وفي
ذلك مجاز والثاني التصريح بحدهما كان يقال هذا اللفظ في هذا المعنى مستعمل في الموضوع له وفي ذلك
المعنى مستعمل في غير الموضوع له والثالث التصريح بخاصته كان يقال هذا الاسم لهذا المعنى ويسمى
باسم ذلك المعنى او هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى او غير متبادر منه ذلك المعنى او يصح
عنه السلب او لا يصح او يفتقر فهم هذا المعنى منه الى القرينة ولا يفتقر اليها او هذا اللفظ
معناه هذا ولم يكن معناه ذلك وامثال ذلك فكل لا شبهة في قلة صدور امثال ذلك في
الواضع نعم كثيرا ما يذكر المعاني المتعددة في كتب اللغة للفظ وهل انتفى ذلك كونه حقيقة
في الجميع او مجازا فيه او حقيقة في بعض مجازا في اخر والاول مرجوح لاستلزامه تعدد الوضع
عدد المعاني وهو غير معلوم فالاصل عدمه وكذا الثاني لان القول بمجازية الجميع يستلزم وضعا
لغيره وهو منفى بالاصل فالتحقيق يقتضى التفصيل بان يقال ان المعنى الاول ينبغي
ان يكون من المعاني الحقيقية وبقية المعاني معاني مجازية بالنسبة اليه ان

فيما يتميز به الحقيقة والمجاز من كلام اهل اللغة

وجدت

وجدت العلاقة المعتبرة بينها وبينه وان وجدت في بعضها دون الباقي ينبغي ان يكون ذلك البعض
من المعاني المجازية لئلا يلزم تعدد الوضع المدفوع بالاصل واما الباقي فالمعنى الواحد منه لا بد ان يكون
من المعاني الحقيقية والكلام في غيره كما ذكر فان وجدت العلاقة بينه وبين ذلك المعنى الواحد
فيكون من المعاني المجازية كلا او بعضا والا يكون الامر كما تقدم وهكذا الا ان ينتهي الامر فعلم من ذلك
انه قد يكون الجميع من المعاني الحقيقية كما اذا فقدت العلاقة في الجميع بالنسبة الى المعنى الاول وغيره
وقد يكون الجميع من المعاني المجازية كما اذا علم من خارج وضع ذلك اللفظ لغير تلك المعاني ووجدت
العلاقة بينها وبينه **الفصل الثاني** في صحة السلب وعدمها اعلم ان من الامارات الموصلة الى الحقيقة
والمجاز صحة السلب وعدمها فان الاول دليل المجازية والثاني دليل الحقيقة وكل منهما انما يتمسك به فيما
اذا علم ان اللفظ معنى حقيقيا واستعمل في محل وعلم المستعمل فيه لكن لم يعلم انه معنى حقيقي له او مجازي
فيستعلم بصحة سلب ذلك المعنى الحقيقي عنه وعدمها فان صح ذلك يعلم انه معنى مجازي والا فحقيقي
كلفظ الحمار والانسان عند استعمال كل منهما في البليد فان كلا منهما له معنى حقيقي معلوم والمستعمل
وعلم المستعمل فيه ولما صح سلب المعنى الحقيقي للحمار عنه علمنا ان صحة الاستعمال للعلاقة ولما لم يصح
سلب المعنى الحقيقي للانسان عنه علمنا انه من المعاني الحقيقية اولم يعلم المعنى الحقيقي للفظ اصلا
وعلم المستعمل فيه كالجاهل باصطلاح قوم فانه اذا علم بعد النظر الى محاورتهم ان معنى معلوما يكون
مورد الاستعمال لفظ معلوم عندهم لكن لم يعلم ان صحة استعمالهم فيه للوضع او العلاقة فيختبر
بصحة السلب فان صح نفي ذلك اللفظ عن ذلك المورد عندهم يعلم انه معنى مجازي والا فهو معنى
حقيقي ان قيل لا يمكن التشبث بها الا عند تحقق المسلوب والمسلوب عنه كما لا يخفى ففي صورت
الجهل بالموضوع له والعلم بالمستعمل فيه لا دخل له لوضوح المغايرة بين كل لفظ ومعناه قلت الامر وان
كان كذلك لكن تحقق المسلوب والمسلوب عنه لا يلزم ان يكون بالنسبة الى ذلك الشخص بل قد يكون
بالنسبة اليه كما اذا علم الموضوع له فيكون صحة السلب والعدم بالنظر اليه نفسه وقد يكون بالنسبة
الى غيره كاهل الاصطلاح الذي اريد العلم بحقايق الفاظهم ومجازاتها فان المعاني الحقيقية و
المجازية التي الفاظهم معلومة واستعلام الجاهل بصحة السلب وعدمها بالنسبة اليهم فلو كان المستعمل

بين المعلوم معنى حقيقيا للفظ عندهم لم يكن السلب عندهم لعدم امكان سلب الشيء عن نفسه ولو كان
مجازيا امكن ذلك او سلب المعنى الحقيقي المعلوم انه من المستعمل فيه عندهم فتحقق المسلوب والمسلوب عنه
وقد علم بما ذكرنا ما في التمسك بصحة السلب والعدم وهنا مقام اخر وهو ان يعلم الموضوع له اللفظ
ولم يعتبر الاستعمال في المعنى الذي يتمسك فيه بصحة السلب وعدمها بل يكون معنى معلوم موجودا في خزانة
الخيال لكن لم يعلم انه من الموضوع له لذلك اللفظ ام لا فنختبر ذلك بصحة السلب والعدم وفائدة ذلك
الاقتران معه بالقرينة وعدمه لو اردنا الاستعمال وهذه الصورة كالصورة الاولى الا ان الاستعمال
هناك ثابت في المعنى الذي نختبر بصحة السلب والعدم بخلاف ما نحن فيه ان تلك ان المعاني غير متناهية
والالفاظ متكثرة وارادة استعمال ذلك اللفظ دون الالفاظ الاخر في ذلك المعنى دون المعاني الاخر و
ملاحظة سلب ذلك الموضوع له دون غيره عن ذلك المعنى دون غيره يحتاج الى مخصص فان الاستعمال
في الصورة الاولى لما كان ثابتا كان ذلك مخصصا والمفروض ان الاستعمال فيما نحن فيه غير ثابت فما
المخصص قلنا المخصص في ذلك مناسبة ذلك المعنى لما وضع له ذلك اللفظ على ما سبق انما
يتمسك فيه بصحة السلب وعدمها لابد ان يكون من هذا القبيل فقد تحقق بما قرر ان المقامات التي
يتشبث فيها بصحة السلب والعدم ثلثة وان شئت قلت خمسة الاول ان يعلم المعنى الحقيقي للفظ
والمستعمل فيه والثاني ان يعلم الموضوع له ولم يلاحظ ذلك مع معنى من المعاني من غير تحقق الاستعمال فيه
والثالث كالاول في الاول وكالثاني في الثاني والرابع عكس ذلك كالثاني في الاول وكالاول
في الثاني والخامس في صورة الجهل باصطلاح قوم على ما تقدم تحقيقه وحيث واذا عرفت هذا علم انه قيد
العضد صحة السلب بنفس الامر فقال مشيرا الى امارات المجاز منها صحة النفي في نفس الامر كقولك
للبليد انه ليس بحمار ثم قال وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انت بانسان لصحته لغة انتهى اقول
من الحري توضيح مراده اولا ثم الاشارة الى ان القيد المذكور هل يكون مفتقرا اليه ام لا اما الاول
فنقول ان افراد الماهية بالنسبة الى كمالها المتيسر لها على اقسام عال وسافل وما بينهما وقد
يبلغ بعض الافراد في العلو حدا كانه قد خرج عن تحت افراد تلك الماهية وانخرط في سلك نوع من هو
اشرف منها فاذا وصل بعض الافراد في الكمال الى تلك المرتبة يصح سلب اسم الماهية عن ذلك البعض

على سبيل المبالغة في العرف واللغة كقوله تعالى حكاية عن نسوة مصر في يوسف عليه السلام حيث رأينه
واكبرنه وقطعن ايديهن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فقد سلب اسم البشرية عنه عم مع انه من
افراده فلو قيل ان صحة السلب امارة المجازية على الاطلاق يلزم ان تكون اطلاق البشر عليه عم على
سبيل المجاز مع ان الامر ليس كذلك بخلاف ما اذا قيد بالامر لوضوح عدم امكان سلب البشرية عنه
عم في الواقع ونفس الامر وكذا الكلام في السافل فانه قد يبلغ في الخسة حدا كانه قد خرج عن افراد تلك
الماهية وانخرط في سلك الادون منها فح يصح سلب اسم تلك الماهية عنه على سبيل المبالغة كما في البليد
ما انت بانسان مع انه من افراده لكن لما لم يصح ذلك في نفس الامر والواقع لم يلزم المجازية وبما ذكر
ظهر لك انه كما يصح ذلك في اللغة يصح في العرف ايضا فذكر اللغة في كلام الفاضل المذكور ينبغي
ان يكون على سبيل التمثيل واما الثاني فنقول الظاهر عدم الافتقار الى القيد المذكور لان مقتضى قولهم
صحة السلب من علامة المجاز ان صحة السلب الحقيقي من علامته لان الاصل في الاستعمال الحقيقة و
السلب المذكور فيما ذكر ليس سلبا حقيقيا بل سلب مجازي مبالغة والسلب الحقيقي هو السلب الواقع
ونفس الامر فالتقييد به غير مفتقر اليه فقولنا زيد ليس بحمار سالبة حقيقية ومعناها سلب المحمول
عن الموضوع في نفس الامر فلا يكون استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك والسالبة الحقيقية فيما
من امارة المجاز والسالبة في قوله تعالى ما هذا بشرا ونحوه ليست كذلك بل سالبة مجازية هذا ثم ان في المقام
اعتراضات **الاول** ان جعل صحة السلب دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة مما لا ثمرة فيه اذ المفروض
ان المعنى الحقيقي معلوم والمستعمل فيه كذلك فينبغي النظر اليهما فان كان من الاول فمعنى حقيقي والا فمجازي
والثاني ان جعلهما دليل الحقيقة والمجاز فاسد لان صحة السلب التي جعلت دليلا على المجاز اما ان
يراد بها صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه او جميعها وكلاهما فاسد **اما الاول**
فلوضوح ان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مستلزم للمجازية الا ترى ان المشترك يصح سلب كل معنى معنى
من معانيه عن الاخر مع ان اللفظ في الجميع حقيقة هذا في علامة المجاز واما في علامة الحقيقة فلاستلزام
الدور فلان العلم بعدم صحة السلب المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه موقوف على العلم بانه من المعنى الحقيقي
والمفروض ان العلم بكونه من المعنى الحقيقي موقوف على العلم بصحة بعدم صحة السلب فيلزم توقف العلم

قيد نفس الامر في صحة السلب
[illegible]

بعدم صحة السلب على العلم بعدم صحة السلب وهو دور محض واما الثاني فلانه يستلزم امر الدور اما بالنسبة
الى المجاز فلان العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه موقوف على العلم بانه ليس منها
والعلم بانه ليس منها موقوف على العلم بانه من المعاني المجازية والمفروض انه توقف العلم بالمجازية
على العلم بصحة السلب فيلزم توقف العلم بصحة السلب على العلم بصحة السلب وهو دور مضمر لا يقال
يمكن تقرير على وجه يصير الدور مصرحا بان يقال العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل
فيه متوقف على العلم بعدم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية فلو توقف العلم بعدم كونه منها
على العلم بصحة السلب لانا نقول يمكن الجواب عنه بان المفروض ان العلم بالمجازية متوقف على
العلم بصحة السلب لا العلم بعدم كونه من المعاني المستعمل فيه من المعاني الحقيقية متوقف عليه ولئن
بقي لو ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة وصحته علامة المجاز لا لعدم الحقيقة والعلم
بعدم الحقيقة غير مستلزم للعلم بالمجازية على سبيل الاطلاق وسيجيء تفصيله او يقال ان العلم
بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه متوقف على العلم بكونه من المعاني المجازية والمفروض
ان العلم بكونه من المعاني المجازية متوقف على العلم بصحة السلب فالعلم بصحة السلب يتوقف على
العلم بصحة السلب لانا نمنع توقف سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه على العلم بكونه من
المعاني المجازية لان الموقوف عليه لذلك العلم بعدم وضع اللفظ له لا العلم بكونه من المعاني المجازية
والاول غير مستلزم للثاني لامكان العلم بعدم وضع اللفظ لمعنى مع عدم كونه من المعاني المجازية
لانتفاء العلاقة ولا يخفى عليك انه نظر الجواب مما ذكر عن اصل الدور ولو كان مضمرا لما عرفت
من منع توقف علم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية على العلم بكونه من المعاني المجازية بل
بعدم وضع اللفظ له لكنه هنا مستلزم لذلك لثبوت الاستعمال والحصار واذا كان صحيحا في الحقيقة
والمجاز وحيث كان انتفى الاول تعين الثاني لكنه ليس لاجل العلم بعدم الوضع فقط بل منع ما ذكر فتأمل
نعم يرد انه عند العلم بعدم وضع اللفظ لذلك المعنى لا وجه للرجوع الى العلامة لتشخيص المجاز والحقيقة
اذ الرجوع انما هو في مقام الجهل والشبهة واما بالنسبة الى الحقيقة فلان العلم بعدم صحة سلب جميع
المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه موقوف على العلم بانه منها الوضع انه لو لم يكن منها لامكن سلب جميع

المعاني الحقيقية عنه فلو توقف العلم بانه من المعاني الحقيقية على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
يلزم توقف العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهو
اوضح مما سبق لكونه دورا مصرحا والجواب عن الاول من وجهين الاول ان ذلك انما يرد بناء على الشق الاول
فيما يتمسك فيه بصحة السلب واما على الشق الثاني على ما ذكرناه فلا كما لا يخفى والثاني ان المعنى الحقيقي
للفظ قد يكون بحيث يمكن للناظر فيه الامتياز بينه وبين غيره بسهولة كالارشاد فان معناه الحقيقي
الوجوب فاذا استعمل المستعمل فيه يمكن انه الاباحة مثلا يمكن للناظر الحكم بمغايرة المستعمل فيه للمعنى
الحقيقي بسهولة وعلم فلا حاجة له للرجوع الى صحة السلب وعدمها لذلك وقد لا يكون الامر كذلك
فيكون المستعمل فيه مما لا يمكن الحكم بمغايرته للمعنى الحقيقي المعلوم بسهولة ولا بعدمها كذلك والرجوع
الى صحة السلب وعدمها انما هو في مثل هذا المقام والسر في ذلك هو ان المعنى الموضوع له للفظ قد يكون
بحيث لا يكون له افراد مختلفة فلا يلتبس بغيره وقد لا يكون كذلك كما اذا وضع اللفظ لمعنى عام مختلف
الافراد في الخارج بعضها مما يقطع فيه بان استعمال ذلك اللفظ فيه على سبيل الحقيقة وبعضها مما يشك
فيه لسبب العوارض الموجبة لذلك كلفظ الانسان مثلا فانه موضوع للحيوان المدرك للمعقول ولا
شك ان افراده في الخارج مختلفة بحسب تحقق هذا المعنى فيها وكثير منها نقطع بان استعمال ذلك اللفظ
فيه على سبيل الحقيقة وبعضها كالبليد مما يشك فيه لخفاء ذلك المعنى فيه فعلى هذا المستعمل فيه
غير كافية للامتياز فيرجع الى صحة السلب العرفية وعدمها فيعمل بمقتضاها وعبارة اوضح وهي
ان الماهية الموضوع لها قد يكون صدقها على افرادها متساويا ويعبر عنها بالتواطي وقد يكون متفاوتا
ويعبر عنها بالمشكك والتمسك بصحة السلب وعدمها في القسم الثاني لا الاول فان الافراد لما كانت
مركبة مما به الاشتراك والامتياز وربما يصير ذلك موجبا للتردد والشك في صدق الماهية عليها حقيقة
فيجري ذلك بصحة السلب وعدمها والجواب عن الثاني بوجوه الاول ان المراد صحة سلب بعض المعنى
الحقيقي قولك ان سلب البعض غير مستلزم للمجازية قلنا ممنوع لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المشكوك
فيه متردد بين الاشتراك والمجاز اذ لو لم يكن مجازا فيه لكان حقيقة فيلزم الاشتراك ومعلوم ان
المجاز خير منه والقول بالاشتراك غير واضح لان الكلام فيما لم يثبت فيه الوضع وفيه نظر اما اولا فلانه

الامر لو كان كذلك لما كان لجعل صحة السلب امارة المجاز فائدة اذ يكفي في ذلك ما ذكر وما في تعارض الاحوال من انه
الامر اذا دار الحكم بين المجاز والاشتراك والاول خير من الثاني واما ثانيا فلان ذلك انما يصح على القول
باولوية المجاز على الاشتراك واما على القول بالعدم فلا كما لا يخفى والظاهر ان الامر ليس كذلك لانهم يذكرون
الخلاف عند ذكر معارضة المجاز والاشتراك ولم نجد لاحد منهم التعرض للخلاف عند ذكر صحة السلب
فيظهر من ذلك عدم الخلاف لبعد تحققه وعدم التعرض له **واما ثالثا** فلانا نقول بعد تسليم الجواب المذكور
انما يندفع به الاشكال عن علامة المجاز واما بالنسبة الى علامة الحقيقة فارادة البعض غير حاسمة
للاشكال المتقدم كما لا يخفى اقول ويمكن الجواب عن الجميع بعد تمهيد مقدمة وهي انك قد عرفت مما
تقدم ان التمسك بهاتين العلامتين انما هو اذا كان الموضوع له للفظ معنى عاما متكثر الافراد في الجامع
في بعض المواضع نقطع بكونه فردا من ذلك ويكون اللفظ حقيقة فيه فلا حاجة فيه للرجوع الى العلامة
و في بعضها نقطع بعدم صحة السلب لجهة مثل هذا الكلام لوضوح ان التمسك بالعلامة انما هو في مقام الشك
بالحقيقة والمجاز لا في مقام العلم و في بعض المواضع نشك في ذلك باعتبار اشتراكه لذلك في بعض الاوصاف
وافتراقه عنه في الاخر فبالنظر الى الاشتراك يجوز الحقيقة والى الافتراق المجازية والحاصل ان
الشك في ان ما به الافتراق والامتياز بين الموضعين هل بلغ حدا في العرف والعادة بحيث لا يجوز معه
الحكم بان ذلك البعض من افراد ذلك المعنى العام فيكون اطلاق لفظه عليه مجازا او لا بل مع الامتياز
المذكور يعد في العرف والعادة من افراده حقيقة فيكون اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة فيرجع
الى صحة سلب ذلك المعنى المعلوم عن ذلك البعض وعدمها فان صح ذلك عند اهل العرف يعلم ان الامتياز
المذكور بلغ الى ذلك الحد والا فلا فيتوصل الى الحقيقة والمجاز كلفظ الانسان مثلا فانا نعلم انه موضوع
للحيوان المدرك للمعقول وفي كثير من موارد الاستعمال نقطع بتحققه فيه فنعلم ان لفظ الانسان
حقيقة فلا حاجة للرجوع الى العلامة وفي بعض الموارد كالبليد مثلا نشك في ذلك بما به
الاشتراك بينه وبين الموارد المذكورة وما به الامتياز الذي هو البلادة وكلفظ الماء مثلا فانا
نعلم بانه موضوع للجسم المخصوص وفي كثير من الموارد نقطع بتحقق الموضوع له فيه فيكون استعماله فيه
حقيقة وفي بعض الموارد كالممتزج ببعض الاجسام كالتراب وغيره نشك في ذلك بما به الاشتراك

والاثبات

والاثبات فتحصل صحة السلب والعدم فان صح في العرف ذلك نعلم ان الاختلاط المذكور اخرجه عن ذلك فيكون
استعمال لفظ الماء فيه مجازا والا فحقيقة وهكذا الكلام في كل ما يكون بهذا المنوال اذا عرفت ذلك نقول اما الجواب
عن الاول فبان الفائدة المترتبة على صحة السلب غير ما يترتب على اولوية المجاز من الاشتراك والمنفي بالاول
غير ما هو المنفي بالثاني وكذا الثابت بالاول غير ما هو ثابت بالثاني بيان ذلك هو ان المنفي بسلب ذلك
المعنى عن المسلوب عنه كونه المسلوب عنه من افراد ذلك المعنى الموضوع له فنعلم من ذلك ان استعمال
ذلك اللفظ فيه لا يكون على سبيل الحقيقة لكن بحسب ذلك الوضع لا مطلقا لجواز ان يكون اللفظ المذكور
موضوعا لذلك المعنى بوضع اخر فيلزم ان يكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة والمنفي باولوية المجاز
من الاشتراك هذا الاحتمال فيعلم ان استعمال اللفظ فيه على سبيل المجاز وبعبارة اخرى ان المنفي بصحة
السلب الاشتراك المعنوي وباولوية المجاز الاشتراك اللفظي فكيف يكون الثاني مغنيا عن الاول
واما عن الثاني فقد ظهر مما ذكرناه في الجواب عن الاول وان اردت التوضيح فاعلم ان الموضع الذي يتمسك
فيه بصحة السلب وراء الموضع الذي يتمسك فيه باولوية المجاز كما عرفت فيكون الثاني محلا للخلاف
لا يستلزم ان يكون الاول من ذلك كما لا يخفى والحاصل ان اللازم مما ذكر اتفاقهم على ان اللفظ في المعنى المسلوب
عنه بالنظر الى وضعه للمعنى المسلوب مجاز وان استلزامهم الخلاف في ذلك بالنظر الى وضع الاخر فالقائلون
باولوية المجاز يثبتون الوضع الاخر ايضا فلا يكون ذلك اللفظ في ذلك المعنى الا مجازا عندهم
والقائل باولوية الاشتراك يثبته ان قلت كيف يمكن ان يكون الامر على ما ذكر فان اللازم منه ان يكون
ذلك اللفظ في ذلك المعنى عند القائل باولوية الاشتراك مجازا بالنسبة الى صحة السلب وحقيقة
بالنسبة الى اولوية الاشتراك فيلزم ان يكون لفظ واحد في معنى واحد في ان واحد مجازا وحقيقة
وهو محال للزوم التناقض اذ المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له والحقيقة المستعمل فيما وضع له
قلت الاستحالة انما يلزم اذا كانت المجازية والحقيقية من حيثية واحدة وليس الامر فيما نحن فيه كذلك
اذ المجازية انما هي بالنسبة الى وضع المعنى المسلوب والحقيقية انما هي بالنسبة الى وضع الاخر
فلا استحالة في ذلك الا ترى ان اللفظ المشترك اذا استعمل في بعض معانيه لا لكونه موضوعا له بل لكونه
مناسبا للمعنى الاخر يكون مجازا مع انه من المعاني الحقيقية والمجازية بالنسبة الى تلك المناسبة والحقيقية

لا بالنسبة الى الجاهل باعتبار الوضع الاخر فافهم فانه من هذا القبيل من غير فرق فيعلم من ذلك ان الحكم باتحاد ان
المجازية مع ان الحقيقة غير صحيح لان ان المجازية ان ملاحظة المناسبة وان الحقيقة ان ملاحظة الوضع
فهو مشكل الاثنان وانتفى الاتحاد لكن يرد عليه انه بناء على ما ذكر لم يكن صحة السلب دليل العلم بالمجاز الفعل
على القول باولوية الاشتراك على المجاز بل يكون دليله على المجاز بالقوة بمعنى انه لو لاحظ المستعمل عند
استعمال ذلك اللفظ في المعنى المسلوب عنه وضعه لمعنى المسلوب يكون مجازا فيكون المجازية متوقفة على
ملاحظة تلك المناسبة ثم العلم بها فعلى هذا لم يمكن للقائل باولوية الاشتراك الحكم بالمجازية بمجرد
وجدان اللفظ مستعملا في المعنى المسلوب عنه بل يلزمه القول بالحقيقة لان الاستعمال عنده دليل
الحقيقة وقد يحقق الا اذا ثبت ان مصحح الاستعمال ملاحظة المناسبة لا الوضع وبالجملة لا يكون
صحة السلب بناء على القول باولوية الاشتراك دليله على المجاز مما يحقق فيه الاستعمال ومع ان الظ
من كلماتهم ذلك ولا يخفى عليك ان هذا انما يرد اذا تحقق الاستعمال بالنسبة الى المعنى المسلوب عنه
واما اذا لم يتحقق ذلك كما في الصورتين المذكورتين من الصور الخمس المتقدمة فهناك يكون صحة
السلب دليل المجاز من غير اشكال وايضا ان اصل الاشكال انما يرد اذا علم الموضوع له اللفظ واما
اذا لم يعلم ذلك اصلا كما ذكرنا في الجاهل بالاصطلاح فالاشكال غير وارد اصلا كما لا يخفى على
العارف المتفطن بما ذكرناه واما الجواب عن الثالث فبانا نقول اما بالنسبة الى الصورة التي ذكرناها
اي بالنسبة الى الجاهل بالاصطلاح فلانا نقول ان علمه بكون المعنى من المعاني الحقيقية وان توقف
على علمه بعدم صحة السلب لكن علمه بعدم صحة السلب ليس متوقفا على علمه بكون المعنى من المعاني الحقيقية
بل على علم اهل الاصطلاح بكونه منها وعلمهم بكونه منها غير متوقف على عدم صحة السلب لجواز
علمهم بذلك اما بنص الواضع او بامارات اخر او عدم صحة السلب بالنسبة الى غير ذلك الشخص
فالدور مندفع لاختلاف الجهات والحيثيات واما بالنسبة الى غيرها فنقول ان القواعد اللفظية
ماخوذة من متتبع العرف واللغة فلا بد عند عدم انضباط شيء منها من الرجوع اليهما حتى ينضبط
اذا عرفت ذلك [illegible] اذا استعمل لفظ في مورد ولم نعلم انه من افراد الموضوع له ام لا نرجع
الى صحة السلب العرفية فاذا لم يصح سلب ذلك المعنى عن ذلك المورد نعلم انه من افراده فح نقول

علما

علما بانه من المعنى الحقيقي للفظ متوقف على عدم صحة السلب العرفية وعدمها متوقف على علمهم بكونه من المعاني
الحقيقية بنظير ما تقدم فارتفع الاشكال بعون الموفق المتعال والجواب الثاني وهو مبني على ارادة البعض
ايضا ويدفع النقض بالمشترك بان السلب في المشترك ليس على سبيل الاطلاق بل بالنسبة الى بعض
المعاني اذ قولك هذا ليس بعين مشيرا الى الفضة بالنسبة الى غير وضع العين لها فلا بد من القرينة
الدالة على ذلك والا لم يصح السلب وصحة السلب التي نقول انها من خواص المجاز صحة السلب على الاطلاق
اي المجردة عن القرينة والسلب الذي في المشترك انما هو مع الاقتران بالقرينة ثم ان منتهى ما ذكر ان
خواص الحقيقة عدم صحة السلب على الاطلاق لا بالنسبة الى البعض فقط ولا شبهة في حقيقة في المشترك
لا صحة السلب فيه انما هو بالنسبة الى بعض المعاني واما السلب على الاطلاق فغير ممكن كما لا يخفى بقي
الكلام بالنسبة الى الدور المذكور فنقول قد عرفت انه فاعرف بما ذكرناه في الجواب الاول فتامل والجواب
الثالث هو انا نختار ان المراد سلب جميع المعاني الحقيقية لكن نقيدها باليقينية والذي يتوقف
عليه سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال عدم كونه منها وهو مسلم لانه المزوم لكن ذلك
غير مستلزم للمجازية الا بعد التمسك باولوية المجاز على الاشتراك فيجيء الكلام فيه على نحو ما تقدم والا
الثالث هو ان العلامة وان لم يشترط فيها الانعكاس لكن يشترط فيها الاطراد بمعنى ان لا يتخلف
وجودها عما هو علامة لها وان جاز تخلفه عنها فعلى هذا نقول انه لو كان عدم صحة السلب علامة للحقيقة
لما جاز تخلفها عنها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فقد ظهرت مما علمت واما بطلان التالي فلان
اللفظ المستعمل في جزئه او خارجه المحمول عليه كالانسان مثلا في الناطق والكاتب لم يمكن فيه السلب
فلا يجوز ان يقال الناطق ليس بانسان وكذا الكاتب مع ان اللفظ في كل منهما مجاز والحاصل ان الموضوع
للمعاني المستعمل فيه او مساوله او اعم منه او اخص والسلب اذ يمكن في الاول كما يقال زيد ليس بانسان
ان مفهوم الحمارية مسلوب عنه واما في الصور الثلث الباقية فلانه اما في صورة التساوي فظاهر اذ
المتساويان متساويان في الوجود فيمتنع سلب احدهما عن الاخر واما في صورة العموم كالحيوان عند
استعماله في الانسان فلان كل انسان حيوان فيمتنع سلب عنه مفهوم الحيوانية وبالجملة كل اخص
لا ينفك عن الاعم فلا يمكن سلبه عنه واما في صورة الاخصية فلما عرفت من ان الاخص غير منفك

من اللازم فيلزم ان يكون اللفظ ... حقيقة ... مع انه مجاز في نفس الامر
فلا يكون عدم صحة السلب انما يكون باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له فيلزم ان يكون عدم صحة السلب
دليلا على الحقيقة الا في صورة التباين بين الموضوع له والمستعمل فيه والجواب عنه ان ذلك انما يتوجه لو
قلنا ان صحة السلب انما يكون باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له فيلزم ان يكون عدمها بهذا الاعتبار
علامة الحقيقة وقد وجد في المواضع المذكورة مع عدم كون اللفظ فيها حقيقة ونحن لم نقل بذلك توضيح
المقام يقتضي ان يقال ان صحة السلب قد يكون باعتبار حمل الشيء على المغاير وقد يكون باعتبار حمل
الشيء بمعنى هو هو والمعتبر في المجاز صحة السلب بالاعتبار الثاني وقد يجتمع مع الاعتبار الاول كما اذا
كان بين الموضوع له والمستعمل فيه تباين كما في قولك البليد ليس بحمار اما السلب بالاعتبار الاول فلوضوح
ان مفهوم الحمار مسلوب عن البليد واما بالاعتبار الثاني فلان سلب مفهوم عنه يستلزم رفع الاتحاد بالحمل
بين المفهومين فيتحقق مفهوم الحمار ليس عين مفهوم البليد وقد يفترق عنه كما في الصور المذكورة
فانه يتحقق السلب فيها بالاعتبار الثاني لوضوح ان مفهوم الانسان ليس عين مفهوم الناطق ولا
عين مفهوم الكاتب بخلافه بالاعتبار الاول لوضوح عدم جواز سلب مفهوم الانسان عن الناطق
والكاتب لكن السلب بذلك الاعتبار كاف لاتصاف اللفظ بالمجازية فظهر من ذلك ان السلب بالاعتبار
الثاني اعم من السلب بالاعتبار الاول مطلقا فكلما يتحقق فيه السلب بالاعتبار الاول يتحقق بالاعتبار الثاني
من غير عكس ولما كان نقيض الاخص اعم وبالعكس كان عدم صحة السلب بالاعتبار الثاني اخص
من عدم صحة السلب بالاعتبار الاول بمعنى ان كلما لم يصح فيه السلب بالاعتبار الثاني لم يصح بالاعتبار
الاول وليس كلما لم يصح فيه السلب بالاعتبار الاول لم يصح بالاعتبار الثاني كما عرفت عند استعمال الانسان
في الناطق مثلا فانه لم يصح فيه السلب بالاعتبار الاول مع انه يصح بالاعتبار الثاني ولما كان المعتبر في
المجاز الاعم اي صحة السلب بالاعتبار الثاني على ما عرفت كان المعتبر في الحقيقة الاخص اي عدمها
بذلك الاعتبار لكن لما كان الاخص مستلزما للاعم علم ان عدم صحة السلب بالاعتبار الثاني لا ينفك
عن عدمها بالاعتبار الاول فالمعنى الحقيقي لا يفترق عن عدم صحة السلب بالاعتبارين فاندفع النقض
باللفظ المستعمل في الجزء والخارج اللازم المحمول لعدم تحقق السلب الا باعتبار واحد **الفصل الثاني**

في التبادر وعلامة او عدم تبادر الغير ... وان الاول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز ونعني بالتبادر
استباق المعنى عند استماع اللفظ مجردا عن القرينة وحده لانه علامة على ان القول بالدلالة الذاتية
لما كان فاسدا تعين ان يكون الدلالة للوضع وحيث تحققت دلالة اللفظ على المعنى بنفسه علم ان
معناه وضعه له ولا نعني بالدلالة على الحقيقة في المقام الا ذلك والحاصل ان الوضع علة لاستباق المعنى
من اللفظ وهو معلول له فانه كما اذا حصل العلم بالعلة من قبل الواضع وغيره يحصل العلم بالمعلول
ينبغي العكس ايضا بان يكون العلم بالمعلول موجبا للعلم بالعلة فنعلم من استباق المعنى من اللفظ حال
تجرده عن القرينة وضعه له لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة الا ان الاول من باب اللم والثاني من
باب الان ايرادات ونقوض **الاول** انه لو كان التبادر امارة الحقيقة لزم ان لا يكون الالفاظ المشتركة
عند استعمالها في معانيها الموضوعة لها حقيقة والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلوضوح ان
السامع عند استماعه اللفظ المشترك من غير قرينة يبقى مترددا في فهم معنى من معانيه منه وحمله عليه ولو
كان شيء من معانيه متبادرا لما كان الامر كذلك واما بطلان التالي فظاهر وجوابه ظاهر فان مقتضى
قولنا التبادر علامة الحقيقة انه اذا ثبت تبادر المعنى من اللفظ يدل ذلك على انه حقيقة فيه لا انه اذا انتفى
انتفت وايضا مع ان للحقيقة امارات يكفي في كون اللفظ حقيقة تحقق شيء منها ولو لم يتحقق غيره وهذا
كما يقال الجر من علامة الاسم ليس معنى ذلك الا انه اذا وجد الجر في كلمة يدل على انه اسم لا ان عدم وجوده
دليل على العدم ولكن مع بعض الاسماء ما لا يمكن وجوده فيه كالاسماء الغير المنصرف وبالجملة هذه الامور
خواص وعلامات لا حدود وتعاريف والمعتبر في الخاصة الاطراد لا الانعكاس كما هو بخلاف الحد فانه يعتبر
فيه الانعكاس ايضا وتوضيح الامر في الاطراد والانعكاس يطلب فيما ذكرناه في مواضع متعددة كالحلية
اللامعة وحاشية التهذيب والمعالم لا سيما الاخير فانه كشعلة لامعة للايصال الى حقيقتها بلا كلام
لكن اذا لوحظ الخواص بمجموعها يلزم فيه الانعكاس لوضوح ان انتفاء جميع العلائم للحقيقة مثلا يستلزم
انتفائها فالايراد المذكور لا وجه له نعم له وجه بالنسبة الى المجاز فان علامته عدم التبادر وقد
تحقق في المشترك مع انه بالنسبة الى جميع معانيه حقيقة فلا تحقق الاطراد مع انه على ما عرفت لازم
ويمكن الجواب عنه بان عدم التبادر انما يدل على المجاز اذا لم يعارضه علامة الحقيقة واما مع المعارضة

فلا وما نحن فيه كذلك لانه نفي الواضع وكذا عدم صحة السلب دليل على الحقيقة فتامل ثم اعلم ان بعضا منهم لاجل
الفرار عن هذا الايراد غير الكلام في المقام فقال ان علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره
في لا يرد النقض المذكور اما بالنسبة الى علامة الحقيقة فلان المشترك اذا اطلق كما انه لم يتبادر منه شيء
من معانيه وكذا لم يكن غير معانيه متبادرا ايضا واما بالنسبة الى المجاز فلان علامة المجاز على هذا التبادر
الى الغير وقد عرفت استفادة ومنه نظر لانك قد عرفت دفع الايراد بما ذكرناه فلا يحتاج لا دفعه الى تغيير
العلامة مع ان ما جعل علامة للحقيقة غير صحيح كما يجيء اليه الاشارة وايضا ان ما جعل علامة المجاز من
التبادر الى الغير انما يندفع به لو فرض استعمال المشترك في معناه الحقيقي واما اذا فرض استعماله في معناه
المجازي فلا لان المفروض ان معانيه الحقيقية غير متبادرة منه فلا يتحقق التبادر الى الغير في ذلك المعنى
مع كونه معنى مجازيا فيلزم ان لا يكون المجاز مجازا بل حقيقة لتحقق علامتها التي هي عدم تبادر الغير منه
والجواب عنه هو ما تقدم من ان المعتبر في الخاصة الاطراد لا الانعكاس فمقتضى القول بان التبادر الى الغير من
علامة المجاز هو ان وجوده يستلزم الوجود واما العدم ويجيء لذلك مزيد توضيح لكن قد اندفع الايراد
بما ذكر في خاصة المجاز واما بالنسبة الى خاصة الحقيقة فغير مندفع اذ عدم التبادر الى الغير تحقق مع
ان المعنى المجازي فلم يتحقق الاطراد وايضا قد يشتهر اللفظ في المعنى المجازي بحيث يتردد السامع عند التجرد عن
القرينة فيلزم ان يكون ذلك المعنى معنى حقيقيا لان غيره غير متبادر عنه ولا يخفى ان هذا كله مبني
على تسليم انتفاء التبادر في معاني المشترك والذي يظهر من بعض المحققين في الجواب عن اصل الايراد ومنع محل
كثير من المناقشات هو دعوى التبادر فيها لانه كما حصل ان التبادر انما يعتبر بالنسبة الى العالم لا الى
بالنسبة الى الارادة وعلى الاول يكون جميع معاني المشترك متبادرا لكن التردد لاجل الابهام في المراد لوضوح
ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع فالعالم بالوضع عند استماعه ينبغي ان يفهم معناه منه لكن
عند كون المعنى متعددا يبقى مترددا في ان مراد المستعمل اي معنى من تلك المعاني المتعددة فتردده انما هو في
تعيين المراد لا في اصل الدلالة وعلى الثاني فنقول بناء عليه يكون جميع معاني المشترك ايضا مفهوما منه
الا انه على سبيل البدلية فانا نعلم ان مراد المستعمل واحد من تلك المعاني لكن لا نعلم تعيينه ففي الصورتين
معاني المشترك متبادرة لكن في الاول على الاجتماع وفي الثاني على البدلية وربما قيل في دفع هذا الجواب مثل

نقل الجواب الظاهر من بعض المحققين مع تزييفه وابطاله

مثل هذا التبادر لا ينفع لان التبادر الذي يكون امارة الحقيقة هو الذي يصير المعنى به متعينا عند
السامع وفيه نظر لان المقصود من تقرير هذه العلامات انما هو تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية في قوله ان
اريد بتعيين المعنى عند السامع بحيث يمتاز المعاني المتبادرة من غيرها فهو مسلم لكنه في المقام متحقق وان
اريد بتعينه تعينه بحيث يعلم المراد فهو ممنوع ويكفي مع انه ذلك قد يتحقق مع العلم بالوضع لا من طريق
العلامة بل من نص الواضع كما اذا كان الموضوع له متعددا فالحق ان يقال في دفع هذا الجواب بعد تسليم ابتنائه
على ما ذكرناه انه لا شبهة ان الاستناد الى التبادر وغيره من الامارات المقررة لتشخيص المعاني الحقيقية والمجازية
انما هو بالنسبة الى من لم يكن عالما باوضاع الالفاظ واما العارف بها فلا يحتاج اليها كما لا يخفى فما هذا فقول
الجواب المذكور انما هو جواب بالنسبة الى العالم بوضع المشترك لوضوح ان فهم المعاني سواء كان على الاجتماع
او البدلية انما يتحقق بالنسبة الى العالم بوضع المشترك واما بالنسبة الى الجاهل فلا كما لا يخفى مع انك
قد عرفت ان الاستناد الى العلامة انما هو بالنسبة اليه لا يقال ان تبادر المعنى وان كان بالنسبة الى العالم
بالوضع لكن اطلاع الجاهل على ذلك كاف في اثبات المرام لانا نقول ان المتبادر على النحو المذكور في اللفظ
المشترك انما هو في ذهن العالم بالوضع ولا يظهر منه اثر في الخارج حتى ينفع حال الجاهل ثم وان كان اللفظ
من هذا الكلام صحن اصل الايراد وعدم وجه في المقام لوضوح ان التردد في معاني المشترك عند الاستعمال
وعدم استباق شيء منها الى الذهن على تقدير التسليم انما هو بالنسبة الى العالم بالوضع ولا يتصور في
حق الجاهل فنقول ان عدم التبادر مثلا مع العلم بالوضع غير مضر ومناقشة لزوم المجازية بحاله والحل
المذكور وان كان صالحا لدفع هذا الايراد ولكن لما كان الايراد على التقرير المذكور ظاهر الفساد ويمكن ان
يرد بما قررناه لم نحكم بضعفه بالمرة فالحق ان يقرر الاعتراض بنحو اخر وهو ان يقال مقتضى جعل التبادر امارة
للحقيقة وعدمه امارة للمجاز هو ان الجاهل باصطلاح قوم بعد التتبع في محاوراتهم والتفحص في مخاطباتهم
كلما ظهر عليه انهم يفهمون المعنى المعلوم من اللفظ المخصوص عند التجرد عن القرينة ويسبق الى اذهانهم
ذلك في تلك الحالة يحكم بانه معنى حقيقي له عندهم وكلما يظهر عليه عدم الفهم والاستباق بان توقف
في نظرهم الفهم وحمل اللفظ عليه عندهم على القرينة يحكم انه معنى مجازي فعلى هذا يلزم الحكم بمجازية
المشترك عند استعماله في معناه الموضوع له لان الحمل عليه لا يمكن الا مع القرينة فيحتمل ان فهم المعنى

عندهم موقوف عليها فيكون ذلك المعنى غير متبادر عندهم في نظرهم هذا بالنسبة الى علامة المجاز ولما
بالنسبة الى امارة الحقيقة فنقول ان معنى المشترك وان كان متبادرا عند العالمين بالوضع لكنه لا ينتج حال الجاهل
لانه توسله الى فهم ارباب الاصطلاح انما هو حمل اللفظ على المعنى وحيث لم يكن ذلك في المشترك لم يظهر عليه ذلك
فلا يظهر عليه التبادر مع انه حقيقي والجواب عن الثاني وان امكن بما تقدم من عدم اشتراط الانعكاس
في العلامة لكن الايراد بالنسبة الى المجاز غير مندفع الا بان يقال ان امارية تبادر الغير انما يكون الحكم
بالمجازية متفرعا على ذلك وهو مفقود فيما نحن فيه لما عرفت فلا يمكن الحكم بالمجازية ان قيل ان هذا
انما هو اذا اعتبر استعمال المشترك في معناه الحقيقي لكن يتوجه النقض فيما اذا استعمل في المعنى المجازي مع القرينة
اذ لم يظهر الجاهل انه من المعاني التي يتبادر غيرها من اللفظ حتى يحكم انه معنى مجازي له اذ عند تجرده عن القرينة
لا يحمل على شيء فلا يحصل له تبادر غيره فيحكم انه معنى حقيقي له لفقدان امارة المجاز مع انه معنى مجازي في نفس
الامر قلنا هذا ايضا مدفوع بما تقدم من عدم اشتراط الانعكاس توضيحه ان اللفظ المشترك انما يلزم ان يكون
حقيقة اذا ظهر تبادر المعنى منه والحمل الامر فيما نحن فيه غاية ما هناك انه معنى مجازي له مع ان غيره غير
متبادر منه وهذا انما يضر اذا شرطنا الانعكاس في العلامة وقد عرفت عدمه والحاصل انا نقول ان
تبادر الغير امارة المجاز بمعنى ان كلما تحقق ذلك يلزم ان يكون معنى مجازيا لا ان ما لم يتحقق فيه ذلك
يلزم ان لا يكون معنى مجازيا فالاول لازم لما ذكر ان الوجود مستلزم للوجود لكن العدم غير مستلزم للعدم
والنقض انما يتوجه اذا قارن الوجود العدم اي تحقق تبادر الغير ولم يكن مجازا وليس الامر في المقام كذلك
بل المتحقق فيه مقارنة العدم للوجود وهو غير مضر لما عرفت وغاية ما في الباب انه لا يمكن للجاهل تشخيص
المعاني الحقيقية والمجازية في الالفاظ المشتركة بالرجوع الى تبادر المعنى وتبادر غيره وهو مما لا ينكر
ولا مما يستنكر بعد ما عرفت من لزوم الاطراد في العلامة دون الانعكاس وبمثله يجاب في اللفظ الكلي
في المعنى المجازي بحيث لو ورد مجردا عن القرينة يبقى السامع مترددا في حمله على المعنى المجازي والحقيقي ولا
يمكن فيه ايضا تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية للجاهل بالتبادر وتبادر غيره وقد عرفت انه غير ضائر
نعم ربما يتفق ان اللفظ المشترك يشتهر في بعض معانيه بكثرة الاستعمال فاذا استعمل في غير المعنى المشتهر
من معانيه يكون حقيقة مع انه يلزم ان يكون مجازا فيه لان غير ذلك المعنى متبادر منه فيلزم عدم الاطراد

في العلامة

في العلامة ويمكن الجواب عنه بان اشتهار المشترك لو بلغ الى هذا الحد اي بحيث لو استعمل في غير المعنى
المشتهر يكون ذلك المعنى المشتهر متبادرا منه لا نسلم بقاءه على وصف الاشتراك بالنسبة الى المعنى
المشتهر وغيره بل نقول انه من باب المنقولات العرفية فيكون منقولا من الاشتراك الى الانفراد
والاشتراك بحسب اصل الوضع غير نافع وبما ذكر ظهر الجواب عما لو فرض اشتهار المشترك في المعنى المجازي
وقد تحصل بما تقرر ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لا عدم تبادر الغير وعلامة المجاز التبادر الى الغير
لا عدم التبادر **والايراد الثاني** هو ان جعل التبادر دليلا على الحقيقة فاسد لابتنائه على مذهب فاسد
وهو القول بان دلالة الالفاظ ذاتية اما الصغرى فلان مقتضى ذلك انه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ غير
معلوم ولم يتحقق فهم المعنى منه عند تجرده عن القرينة يعلم من ذلك انه معنى حقيقي له وهو على القول بان دلالة
الالفاظ وضعية مما لا يتعقل لانه يكون من الامور التوقيفية والتوصل الى الامور التوقيفية من غير
اعلام غيبي ممكن فكيف يمكن حمل اللفظ على معنى دون غيره مع عدم العلم بالتعيين ولهذا قيل ان العلم بالوضع
شرط في الدلالة ومعلوم ان المشروط ينتفي بانتفاء شرطه فعلى هذا فقوله ان جعل التبادر بناء على القول
بوضعية الدلالة دليلا على الحقيقة يستلزم الدور لان المراد من الحقيقي هو الموضوع له وفهم الموضوع له
من اللفظ موقوف على العلم بوضعه له لما عرفت ومقتضى جعل التبادر دليلا على الحقيقة ان العلم بوضعه له
موقوف على فهم الموضوع له منه فيكون فهم المعنى متوقفا على فهم المعنى واما الكبرى اي فساد ما يتوقف
على الفاسد فظاهرة والجواب عنه من وجهين الاول ان ذلك ليس مبنيا على القول المذكور وتوهم
الدور مبني على الخلط بين الجهات والحيثيات ولذا اردت حقيقة الحال فاعلم انك قد عرفت سابقا ان هذه
العلامات انما هي بالنسبة الى الجاهل بالوضع لوضوح عدم افتقار العالم به الى شيء منها فح نقول مقتضى
قولنا التبادر دليل على الحقيقة ان الجاهل باي اصطلاح كان اذا تتبع محاورات اربابه وتفحص مخاطباتهم
ونظر الى موارد استعمالاتهم يمكن ان يظهر له بالترديد بالقرائن والاشارة ان اللفظ المعلوم عند استعماله
يريدون منه المعنى المعلوم ويسبق الى اذهانهم ذلك ويحملونه عليه عند الاطلاق وبذلك يحكم ان
اللفظ المذكور وضع لذلك المعنى عندهم فح نقول ان علم الجاهل بكونه من الموضوع له متوقف على فهم اهل
الاصطلاح ذلك المعنى منه وفهمهم اياه موقوف على علمهم بالوضع فينتج ان علم الجاهل بالوضع موقوف

على علم اهل الاصطلاح به وهو مسلم وليس بلازم لجواز لاصالة في الجهة والثاني ما افاده بعض الاماجد حاصله
ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون
فهم المعنى من اللفظ بعد اشتهاره فيه او قبله وتوقف الفهم على العلم بالوضع انما هو في القسم الثالث فقط دون
الاوليين بل سبب الفهم فيهما نفس الغلبة والاشتهار فدعوى توقف فهم المعنى على العلم بالوضع في الدلالة
الوضعية مطلقا ممنوعة فنقول ان التمسك بالتبادر لاثبات المعاني الحقيقية فيما اذا كان الفهم حاصلا مع
عدم العلم بالوضع فالدور مدفوع ويمكن الجواب عنه بان الغلبة والكثرة في المنقولات التعينية بمنزلة
الواضع ويبقى اللفظ بازاء ذلك المعنى وضع له وح نقول ان السامع اما ان يكون عالما بذلك التعيين او لا
وعلى الاول نقول ان انصراف ذهنه الى ذلك المعنى عند اطلاقه وان كان مسلما لكنه لاجل العلم بالتعيين
وهو العلم بالوضع وعلى الثاني نمنع الانصراف المذكور بل الظاهر انصراف ذهنه الى المعنى المنقول منه فيكون
ذلك المعنى منه متوقفا على العلم بالوضع وهو المطلوب واما الالفاظ الموضوعة بالتعيين منقول اي التي
اما ان يكون عالما بالوضع ام لا وعلى الاول نقول ان فهم المعنى انما هو باعتبار العلم بذلك الوضع ولهذا لا
مدخلية للكثرة في اصل الفهم وحصوله ولو عند عدم العلم بها وعلى الثاني نقول انه وان لم يعلم بتعيينه
لكنه نظرا الى علمه بالكثرة يكون عالما بتعينه له فيكون اللفظ عنده من قبيل المنقولات التعينية فلم يتحقق
الفهم عند عدم العلم بالوضع ان قيل ان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد فقطع الحصول
المواضعة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار ولا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع قلنا
ان اريد ان التفاهم للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار انه لا يقتضي العلم به تفصيلا فهو مسلم لكنه غير
مجد وان اراد العلم به اجمالا فهو ممنوع بل نقول انه يفهم منه انما هو لا ركان الكثرة والشهرة في محل
الحال ولهذا لا يحصل عندي لم يكن مطلعا بذلك في الاشتهار بل المتبادر عنده المعنى المنقول منه كالا
يخفى نعم يمكن منع التوقف المذكور بان يقال ان فهم المعنى لو كان متوقفا على العلم بالوضع لزم ان لا يحصل
عند عدمه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلان العوام يفهمون المعاني
من الالفاظ المستعملة فيما بينهم مع عدم علمهم بالوضع ومعناه ويمكن الجواب عنه بان المراد بعدم علمهم
بالوضع اما ان يكون عدمه بعنوان انه وضع لذلك المعنى فهو مسلم لوضوح انه كثيرا ما لم يقرع سمعهم لفظ

الوضع

الوضع اصلا وان اريد به عدم علمهم به مطلقا سواء كان بذلك العنوان او بما يؤدي معناه فهو ممنوع
لوضوح علم كل احد من اهل اي اصطلاح كان ان اللفظ المعلوم يراد منه المعنى المعلوم في ذلك الاصطلاح
فهو عالم بالوضع لكنه لا بعنوان انه وضع لذلك ان قيل دعوى التوقف المذكور ممنوعة لوضوح
حصول الفهم بالترديد بالقرائن مع عدم العلم بالوضع قلنا هذا مسلم لكن ليس المراد ان فهم المعنى مطلقا
موقوف على العلم بالوضع ولا يمكن حصوله من غيره حتى ينتقض بما ذكر بل المراد ان استفادة المعاني من الالفاظ
المجردة عن القرائن موقوفة على ذلك واستفادة المعاني من الالفاظ المجردة عن القرائن موقوفة على ذلك واستفادة
المعاني من الالفاظ بمعونة القرائن خارج عنه وهو ظاهر **والايراد الثالث** ان الحكم بكون التبادر من
علامة الحقيقة غير صحيح لتحققه في المجاز المشهور مع عدم كونه حقيقة فالجاهل بالاصطلاح قوم اذا تتبع
عاداتهم وظهر له استباق معنى معين من لفظ معين عندهم لا يمكن له الحكم بكونه حقيقة فيه لجواز كون ذلك
السبق من السبق الذي في المجاز المشهور فالتبادر كما يوجد في المعنى الحقيقي يوجد في المعنى المجازي والعام
لا دلالة على الخاص المعين اجيب عن ذلك بان التبادر الذي نقول انه من علامة الحقيقة انما هو اذا كان
من نفس اللفظ لا بواسطة غيره والذي في المجاز المشهور ليس كذلك بل التبادر فيه انما هو لاجل ملاحظة
الشهرة وتصحيحه انك قد عرفت ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ من غير قرينة والامر في المجاز المشهور
لم يكن كذلك لانه بواسطة القرينة وهي الشهرة فالمجاز المشهور مع غيره من المجازات مشترك في الافتقار
الى القرينة الا ان القرينة فيه الشهرة وفي غيره غيرها ان قلت ما الفرق بين المنقول التعيني
والمجاز المشهور حيث يكون اللفظ في الاول حقيقة وفي الثاني مجازا مع اشتراكهما في الكثرة والاشتهار
وتبادر المعنى قلنا الفرق بينهما هو الافتقار في فهم المعنى الى ملاحظة الشهرة وعدمه فان افتقر الى
اعتبارها والالتفات اليها يكون مجازا مشهورا والا فمنقول فحاصل الفرق بينهما ان اللفظ في الكثرة
والشهرة لو بلغ حدا لا يحتاج معه في فهم المعنى الى الالتفات الى الشهرة يكون حقيقة وان افتقر في الفهم الى
الالتفات اليها يكون مجازا وفي هذا الجواب عن اصل الايراد نظر لانك قد عرفت ان الافتقار الى العلامات
المقررة لتشخيص المعاني الحقيقية والمجازية انما هو للجاهل باوضاع الالفاظ والجواب المذكور بظاهره جواب
بالنسبة الى العالم بها لان العلم بكون التبادر من الشهرة انما يتصور اذا كان عالما بان ذلك المعنى من المعاني

المجازية ثم اشتهر اللفظ فيه واما الجاهل بالاصطلاح فلو لوضوح امره اذا تفحص مخاطبات اربابه وظهر له
استباق معنى معلوم من لفظ معلوم عندهم لا يمكنه الحكم بكون اللفظ حقيقة فيه لما تقدم فالاحتمال باق
على حاله فاتمام الجواب مع تحقيق المقام يقتضي البسط في الكلام فاقول ان الجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع
محاوراتهم لتحصيل العلم باوضاع الفاظهم وتصفح مخاطباتهم لرفع الجهل عن حقايق كلماتهم وظهر له ان
معنى معينا يتبادر من لفظ معين عندهم فحاله لا يخلو عن وجوه **الاول** ان يكون عالما بان ذلك التبادر
من نفس اللفظ ومادة حقيقته لا بواسطة امر آخر من شهرة او غيرها وهو وان كان ممكنا لكنه نادر جدا اما
ندرته فظاهرة لان المفروض انه جاهل باصطلاحهم فيحتمل غالبا ان يكون التبادر لاجل الغلبة والشهرة
لا لاجل الوضع والحقيقة ومع الاحتمال معرفة العلم باستناده الى نفس اللفظ متعذر واما امكانه فلانه
اذا تتبع موارد استعمال ذلك اللفظ عند قاطبة اهل ذلك الاصطلاح من الجاهلين والبلهاء والصبيان وظهر
له التبادر حصل له العلم بانه ليس من الامور الخارجية بعد اشتهاره عند الكل في المعنى المجازي والاستبعاد
وان كان موجبا للظن غالبا لكن الامور الحدسية باختلاف الاشخاص والمواضع مختلفة على ان اشتهار
اللفظ في المعنى المجازي عند الكل يجعله حقيقة فيه قطعا فمثل هذا التبادر فيما ثبت لا شبهة في دلالته على الحقيقة
والجواب المذكور عن الايراد يجري على ذلك وهو وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يشفي العليل ولا يطفئ غلة
الغليل بل لا بد من تتبع مثل هذه العلامة التعويل اذ التبادر على هذا فلا يصح التمسك به جدا ولا ينفع في اثبات
الحقيقة الا نادرا مع انا نرى العلماء ان اهتمامهم في اثبات هذه العلامة كثير وتمسكهم بها في اثبات
الحقيقة اكثر من ان تحصى ونقطع في كثير منها بعدم جريان الجواب المذكور فيه فالحق ان ينضم اليه ما يظهر
لك فيما سنذكره **الثاني** ان يكون ظانا بان تبادر المعنى المفهوم من اللفظ المعلوم ناش من حاق اللفظ لا
بواسطة امر خارج وهذا الفرض وان كان قليلا ايضا لكنه ليس في القلة كالصورة المتقدمة بل هو اقرب
اليها يمكن ان يندرج تحت الكثرة فهو اكثر منها من حيث المنفعة واعظم فائدة في ازالة الاشكال عن
كلمات الاجلاء ومثل هذا التبادر يمكن ان يثبت فيه دلالة على الحقيقة لما سيجيء اليه الاشارة **الثالث** عكس الاول
ان يكون عالما بان التبادر انما هو لاجل الغلبة والشهرة لا لاجل الوضع والاصالة كما اذا اشتهر لفظ في
معنى كان تفهم المخاطب منه قبل الاشتهار متوقفا على اقامة القرينة بحيث كان محمولا على غيره عند تجرده عنها

وبالجملة

وبالجملة حصول العلم بكون التبادر للشهرة لا الوضع ليس معدودا في المحال بل هو في حيز الامكان كما اذا
تتبع الجاهل باصطلاح طايفة مخاطباتهم وظهر له انهم يفهمون من لفظ مخصوص معنى معهودا عند
تجرده عن القرينة ومعنى معهودا عند اقترانه بها بحيث كان فهمه منه متوقفا عليها ثم كثر استعماله
في المعنى الثاني الى ان يتبادر منه ذلك حال الاستعمال ولا شك في حصول العلم بكون هذا التبادر
في الفرض المذكور لاجل الشهرة والغلبة وهذا على قسمين قسم هو ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا
على ملاحظة الشهرة والالتفات اليها والاذعان لا يكون كذلك بل اللفظ في الغلبة والكثرة بلغ حدا لا
يفتقر في فهم المعنى منه الى اعتبار الشهرة والالتفات اليها وهذا امر وجداني يجده العاقل بالرجوع الى
وجدانه والقسم الاول غير صالح للدلالة على الحقيقة لكونه معلولا للغلبة والشهرة والتبادر الذي
يتمسك به لاثبات الحقايق هو ما كان معلولا للوضع بخلاف القسم الثاني فانه لا يبقى الا بحقيقة الوضع
الثانوي ان قلت ان الامتياز بين القسمين لما كان متوقفا على امر ذهني وهو الالتفات الى الشهرة وعدمه
فلا يمكن حصوله للجاهل فيحصل له الخبط بين القسمين ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصل التبادر
لاثبات الحقيقة اذ الامتياز بين ما هو من علامة الحقيقة وغيرها غير ممكن للجاهل قلت الجاهل
فيما نحن فيه حاله كحال واحد من اهل الاصطلاح وان كان جاهلا بالنسبة الى غيره وكما يميز من
بين القسمين بملاحظة الشهرة وعدمها فكذا هو نعم يتوجه انه بناء على ما ذكر ان الجاهل اذا ظهر له
تبادر المعنى في اصطلاح لا يمكنه الاستناد به الى الحقيقة وان كان في غير هذه الصورة لاحتمال
ان يكون التبادر من الذي لا يكون دليلا على الحقيقة لكن هذا هو عين الايراد الذي كلامنا فيه
وقد عرفت بما ذكرناه في الاول والثاني جوابه وستقف على زيادة ايضاح لذلك **الرابع** عكس
الثاني ان يكون ظانا بعدم كون التبادر لاجل الوضع بل للشهرة والغلبة كما اذا تتبع محاورات اهل
اصطلاح ظهر له ان اكثرهم حتى البلهاء والاطفال والمجانين والسفهاء يسبق الى اذهانهم بمجرد
استماع لفظ معلوم معنى معين ولا شك انه يحصل له من ذلك الظن الغالب بان ذلك اللفظ موضوع
عندهم لذلك المعنى ثم لما تتبع محاورات جملة من خواص ذلك الاصطلاح ظهر له انه عند استماع ذلك
اللفظ يتبادر الى اذهانهم غير ذلك المعنى ومع ملاحظة ما ظهر له اولا يحصل له الظن بان سبق

هذا المعنى من اللفظ ليس لاجل الوضع اذ لو كان لاجل الوضع ايضا لزم الاشتراك المرجوح والمتبادر اللفظ المشترك
عند الاطفال والسفهاء والمجانين والبلهاء في احد معنييه مع الاشتهار في مرجوحيته بالنسبة الى اشتهار
اللفظ في المعنى المجازي عند جملة من الخواص من اهل ذلك الاصطلاح وايضا لو كان مشتركا يلزم اشتهار
عند كل طائفة في معنى مغاير للمعنى المشتهر عند الاخرى فيلزم مخالفة الاصل من وجهين بخلاف اشتهار
اللفظ في المعنى المجازي عند طائفة فانه استلزم مخالفة الاصل من وجه واحد ولا ريب ان ما استلزم مخالفة
الاصل من وجه واحد اولى مما استلزم بها من وجهين وكما علم ان لفظا معلوما عند اهل اصطلاح مخصوص
حقيقة في معنى معين ثم لما تتبع محاورات جملة منهم ظهر له انه يسبق الى اذهانهم غير ذلك المعنى واللفظ
انه يحصل له الظن بان هذا الاسباق والتبادر ليس منشا الوضع بل الغلبة والكثرة لعين ما ذكر والفرق بين
الصورتين يظهر للمتامل ولا يحتاج الى الذكر والكلام في دلالة هذا التبادر على الحقيقة وعدمها كالكلام في القسم
الثالث **والخامس** ان لا يكون عالما ولا ظانا بان منشا التبادر الوضع او الغلبة والشهرة وهذا هو الغالب
الشايع الوضوح انه لا يكون من الاقسام المذكورة بينتر الى تتبع في المحاورات في مدة طويلة فاذا هذا القسم فانه
يمكن ان يتحقق في اول الامر وبادي النظر ويمكن اندراج هذا القسم تحت القسم الثاني بان يكون المظنون
ان تبادره لاجل الوضع لانه لو كان التبادر في المعنى المجازي يلزم استعماله في المعنى المجازي واشتهاره فيه
وهما حادثان مدفوعان بالاصل بناء على ان عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده متيقن فثبت ان المظنون
ان التبادر فيه لاجل الوضع بقي الكلام في ان التبادر المظنون هل يمكن الاستدلال به على الحقيقة
ام لا الحقيقة موقوف على حجية الظن في اللغات والحق ذلك وسيجي تحقيقه ان شاء الله مع تفصيل ما ذكر
المواضع التي يتمسك فيها بالتبادر لاثبات الحقيقة وما لا يتمسك به فيه فتامل ان قلت ان حجية
الظن سواء كانت في المسائل اللغوية او الاصولية او الفرعية موقوفة على انسداد باب العلم وهو فيما
نحن فيه غير مسلم لانه كما ان الجاهل بالاصطلاح يمكن له التتبع في محاورات ارباب الاصطلاح يمكن
له الاستفسار منهم في اوضاع الفاظهم ومع اخبارهم اياه يحصل له العلم بالمعاني الحقيقية فالعمل بالظن مع
التمكن من العلم لا وجه له قلت تتبع مواقع استعمالات الفاظ اهل اصطلاح لا يستلزم ملاقاتهم وعلى فرض
تسليمه نقول لا شبهة في ان المتبع في اثبات حقايق الالفاظ ومجازاتها انما هو فهم العوام ومعلوم انهم

لا يفهمون

ويكون التبادر عند البعض بسبب الغلبة وعند البعض بسبب الوضع ... لتبادر الوضع

لا يفهمون معنى الوضع والواضع فضلا عن الحقيقة والمجاز فالاستعلام منهم لا ينفع وبالجملة كون
الشخص من اهل الاصطلاح لا يستلزم علمه بحقايق الفاظهم ومجازاتها وغاية ما يكون معلوما له هو
ان في اصطلاحهم الفاظا يستعملونها في محاوراتهم ومخاطباتهم ويفهمون منها المعاني المخصوصة واما
العلم باتصافها بوصف الحقيقة او المجاز فلا فاستنباط الحقيقة والمجاز لا يمكن للجاهل الا بالتتبع
في محاوراتهم بعد الاطلاع بخواص كل منهما وحتى ظهر له تحقق شيء منها بعد التتبع عمل بمقتضاه
ومعلوم انه قد يحصل العلم بتحقق الخواص وقد يحصل الظن على انا لا ندعي امتناع العلم بالاستعلام
بل نوجبه فيما ينفع بل المراد جواز العمل بالظن فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم مطلقا او من غير عسر وحرج
لا يقال ان ارباب كل اصطلاح لا شبهة في ان بينهم علماء وفضلاء وهم يميزون بين الحقيقة والمجاز
فلا بد من الاستعلام منهم حتى يحصل العلم فالعمل بالظن غير جائز لانا نقول ان علماء ذلك الاصطلاح
مثل الجاهل في عدم ادراكهم الواضع وان تخيصهم المعاني الحقيقية والمجازية انما هو بخواص كل منهما
ولذا قد يحصل بين علماء اصطلاح واحد اختلاف في التشخيص فبعض يدعي حقيقة اللفظ في معنى
والاخر مجازيته فيه كما هو الظاهر للمتتبع الخبير باحوال العلماء والسر في ذلك الرجوع الى الامارات فيتعارض
عند كل خلاف ما يظهر عند الاخر وعلى فرض تسليم ان علمهم بالحقايق والمجازات بالاستعلام من الواضع
ادعينا فلا شبهة في عدم استلزام قولهم القطع فقد يحصل الظن ايضا بل الغالب ذلك فال الامر
الى العمل بالمظنة في امثال المقام وهو يكفينا لاثبات المرام فاتضح الامر بحمد الله الملك العلام و
ارتفع الاشكال عن مقالة الاعلام بالتمام **والايراد الرابع** هو ان التبادر لو كان دليلا على الحقيقة
لزم ان يكون الالفاظ الموضوعة للمعاني المركبة والملزومة حقيقة في الاجزاء واللوازم العقلية و
العرفية لوضوح تبادر كل من الخل والانكبين عند استماع لفظ السكنجبين مثلا والزوجية و
الفردية والجود عند استماع لفظ الاربعة والثلاثة والحاتم وهكذا وبطلان التالي ظاهر لوضوح
انها حقايق في المعاني المركبة والملزومة والجواب عنه من وجهين **الاول** هو انك قد عرفت
مرارا ان الانحصار للرجوع الى هذه العلامات انما هو للجاهل والتبادر انما هو بالنسبة الى العالم
بالوضع ولا يمكن للجاهل الاطلاع عليه الا بظهور اثره في المحاورة وهو حمل اللفظ على المعنى المتبادر

الايراد الرابع على التبادر مع الجواب عنه

ولا شبهة في الحضارة عند التجرد في الكل والملزوم فيلى هم الحكم بكونه حقيقة فيهما الا في الجزء واللازم لعدم
ظهور اثر في التابع بالنسبة اليهما ليطلع الجاهل على التبادر والحاصل ان اريد التبادر بالنسبة
الى العالمين بالوضع فهو مسلم لكن العلامة ليست علامة بالنسبة اليهم وان اريد بالنسبة الى
الجاهل على المعنى الذي عرفته فهو ممنوع لما عرفت ان قيل ان اطلاع الجاهل على التبادر بالنسبة الى
الكل والملزوم كاف لان العلم بالكل والملزوم يستلزم العلم بالجزء واللازم فيلزم تبادرهما بالنسبة
الى الجاهل ايضا قلنا الجاهل لم يكن من العالمين بالوضع لان تبادر الكل بالنسبة الى اهل الاصطلاح
حصل له العلم بالوضع وقد عرفت ان العلامة ليست بالنسبة الى الجاهل وايضا لا نسلم استلزام العلم بالكل
العلم بالجزء مطلقا بل الحق والمسلم ان العلم التفصيلي بالكل على انه كل يستلزم العلم بالجزء ويمكن ان يكون
اطلاع الجاهل على كون الكل متبادرا بالترديد بالقرائن والاشارة بل الغالب ذلك ولا يخفى ان هذا
الجواب مبني بالنسبة الى الكل والجزء واما بالنسبة الى اللازم والملزوم فلا لان تعقل الملزوم يستلزم
تعقل اللازم الا بالنسبة الى اللازم العرفي فصحيح ايضا والثاني هو ان التبادر الذي نقول انه من علامة
الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع من غير واسطة والحضارة فيما نحن فيه في الكل والملزوم
ظاهر لان الجزء واللازم انما يفهمان في ضمن الكل والملزوم بواسطتهما كما لا يخفى

الفصل الرابع

في الاطراد وعدمه فان الاول جعل علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالاطراد صحة استعمال
اللفظ في كل محل وجد فيه المعنى الذي لاجله ثبت استعماله في بعض الموارد كالعالم مثلا فانه استعمل في
زيد مثلا لتحقق صفة العلم فيه فلما صح استعماله في كل ما شاركه في ذلك المعنى علمنا ان استعماله في زيد على
سبيل الحقيقة وان الموضوع له للفظ العالم هو ما قام به العلم وهكذا الكلام في العابد والزاهد
الناصر والصادق وامثالها والمراد بعدم الاطراد هو ان لا يكون كذلك بان لا يصح استعمال اللفظ في كلما
تحقق فيه المعنى الذي لاجله صح استعماله في بعض الموارد كلفظ النخلة مثلا فانه استعمل في الانسان
لتحقق الطول فيه ولم يصح استعماله في المنارة والجدار مثلا مع تحققه فيهما علم انه لم يوضع لما قام به
الطول وان استعماله في الانسان مجاز والطول مصحح للمجاز وتحقيق المقام يقتضي البسط في الكلام
فنقول بعون الملك العلام اما دلالة الاطراد على الحقيقة فلعله لاجل انه كما ان العلم بالوضع يستلزم

في تحقيق الاطراد وعدمه

تحقيق في دلالة الاطراد في الحقيقة

العلم

العلم بصحة استعمال اللفظ في كل ما تحقق فيه الموضوع له بناء على ان العلم بوضع اللفظ لمعنى يستلزم العلم باذن
الواضع في استعماله فيه فينبغي العكس ايضا بان يكون العلم بصحة الاستعمال في كل ما تحقق فيه المعنى الذي
لاجله ثبت الاستعمال في بعض الموارد مستلزما للعلم بوضعه له لان صحة الاستعمال موقوفة على تحقق
الاذن من الواضع والمفروض ان العلم بصحة الاستعمال متحقق فيلزمه العلم باذن الواضع وكما ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكذلك العكس ايضا والعلم بالاذن اما في ضمن العلاقة او في ضمن الوضع
والاول باطل لان العلاقة ليست من فعل الواضع حتى يحصل من العلم بها العلم بالاذن في كلما تحققت
فيه لما عرفت من انها المناسبة بين المعنيين فربما تحققت المناسبة ولم يصح الاستعمال لعدم الاذن فيه
فبقي في الوضع والمفروض ان صحة الاستعمال ثابتة فيكون منشاؤها الوضع فقد علم ان الاستدلال
بالاطراد على الموضوع له استدلال بالمعلول على العلة وفيه نظر من الوجوه اما اولا فلانا نقول قد عرفت
فيما سبق ان الخاصة والعلامة وان لم يعتبر فيها الانعكاس لكن الاطراد فيها لازم ومع نقول ان
الاطراد بالمعنى لو كان دليلا على الحقيقة لزم ان يتحقق في المجاز والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة بما ذكرناه من لزوم الاطراد في العلامة واما بطلان التالي فلان المجاز قد يطرد كما في الاسد
فانه استعمل في بعض الشجعان للمشابهة وقد صح استعماله في كل شجاع لذلك مع ان اللفظ مجاز لا يقال
يمنع الاطراد في المجازات اما على القول باشتراط نقل الآحاد فيها فظاهر لان مقتضى ذلك لزوم الاقتصار
على المجازات المنقولة وعدم جواز التعدي الى غيرها ولو مع تحقق العلائق المعتبرة واين ذلك من
الاطراد واما على القول بعدم اشتراط ذلك على ما هو التحقيق وقد سبق القول فيه مشروحا فلتسليم
ارباب هذا القول تخلف الاستعمال عن العلاقة المشابهة حيث صرحوا بامتناع استعمال النخلة للطويل
غير الانسان مع تحقق المشابهة والاطراد انما يلزم اذا جاز التجوز في كلما تحقق فيه المشابهة وقد
عرفت خلافه لانا نقول هذا مما لا وجه له لانك قد عرفت ان المراد بالاطراد هو ان يكون اللفظ الذي
قد استعمل في محل لمعنى صح استعمال ذلك اللفظ في كل محل وجد فيه ذلك المعنى ولا ريب في تحققه
بالنسبة الى الاسد فانه قد استعمل في محل لمعنى صح استعمال ذلك اللفظ للشجاعة وصح استعماله في كلما
تحققت فيه الشجاعة وعدم الاطراد في لفظ النخلة لا يستلزم عدم الاطراد فيما ندعي اطراده والثبت

جعل الاطراد دليل الحقيقة فاسد

بالتخلف انما يتم لو ادعينا الاطراد فيها او في كل المجازات ونحن لم نقل بذلك بل يكفينا لاثبات
المرام تحقق الاطراد في فرد من افراد المجازات لما عرفت من ان قسم الاطراد في الخاصة وقد تحقق بالنسبة
الى لفظ الاسد في المعنى المجازي سواء قلنا باشتراط النقل في احاد المجازات ام لا اما الثاني فظاهر
واما على الاول فلانا نقول الظ ان ليس المراد من هذا القول الاقتصار في خصوص ما صدر فيه الاستعمال
في المعنى المجازي على خصوص ذلك المعنى المتشخص المعين وكيف مع انه يستلزم انسداد باب المجاز
بالمرة بل الظاهر ان المراد منه انه اذا تحقق استعمال اللفظ في معنى بعنوان المجاز جاز التجوز في افراد
ذلك اللفظ بالنسبة الى افراد ذلك المعنى لا في غيره كلفظ الاسد مثلا فانه قد ثبت استعماله في
الشجاع فيجوز استعماله في كل ما تحققت فيه الشجاعة والقائل بعدم اشتراط النقل لا يقتصر على ذلك
بل يقول قد ثبت استعمال الاسد في معنى مشابه لما وضع له فيظهر منه جواز استعمال اي لفظ كان
على اي معنى مشابه لما وضع له ذلك اللفظ ولو تغاير الاسد والشجاع والقائل بالاشتراط ينكره
فقد تحقق الاطراد في لفظ الاسد بناء على المذهبين مع انه مجاز فعلى هذا نقول ان الجاهل باصطلاح
قوم اذا تفحص مخاطباتهم لاستعلام المعاني الحقيقية والمجازية وظهر له اطراد لفظ في معنى لا يمكن له
الحكم بمجرده على الحقيقة لعدم دلالة العام على الخاص المعين ان قلت سلمنا الاطراد في المعنى المجازي
ايضا لكنه نادر والاغلب تحققه في المعاني الحقيقية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فعلى هذا نقول
اذا ظهر الاطراد على الجاهل يحكم على الحقيقة بناء على الغلبة قلنا بعد تسليم عدم منافاة ذلك لما حصر
بناء على اعتبار الاطراد فيها وان المقصود تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية لقوم وهو ينافيه لا نسلم
ندرة الاطراد في المعاني المجازية بحيث يحكم بان النادر كالمعدوم واما ثانيا فلانا نقول بعد تسليم دلالة
الاطراد على الوضع والحقيقة يكون العلم بالوضع متوقفا على العلم بالاطراد والعلم به محال فالمتوقف
على المحال ايضا محال فلا فائدة لجعله علامة توضيح ذلك هو انك قد عرفت مرارا ان المفتقر الى الرجوع في
هذه العلامات انما هو الجاهل بالوضع فنقول اما ان يكتفى في الاطراد بصحة استعمال اللفظ المستعمل في
محل المعنى في بعض ما عدا ذلك المحل الذي وجد فيه ذلك المعنى او في جميعه ولا سبيل الى الاول كما لا
يخفى فتعين الثاني فنقول ان الجاهل بالاصطلاح بعد ان ظهر عليه استعمال لفظ معين في محل المعنى

انه يمكنه العلم بالاطراد اذا حصل له العلم بجميع ما عدا ذلك المحل الذي وجد فيه ذلك المعنى وعدم امكانه
غير خفي اذ كل ما ظهر عليه من ذلك يحتمل في نظره الاولي بعد ان يكون ذلك ايضا فلعله لم يصح الاستعمال في
ذلك فلا يحصل له العلم بالاطراد وهو شرط العلم بالوضع فيختص بانتفائه ويمكن الجواب عنه بعد تسليم
ان المراد صحة استعماله في جميع ما عدا ذلك المحل الذي تحقق فيه الاستعمال بان الايراد انما يتوجه اذا
اريد الاستعمال في الجميع بالفعل وليس الامر كذلك بل المراد العلم بصحة الاستعمال في الجميع بالقوة ولفظ الصحة
قرينة على ذلك وهو غير متوقف على استقصاء جميع ذلك لوضوح امكانه سيما اذا اطلع على كثير من موارد استعماله
ثم ان الظن بالاطراد ايضا كاف في المقام على ما سبق اليه في ابتداء الكلام **واما ثالثا** فلان ما تقدم
في وجه دلالة الاطراد على الحقيقة غير تام لان العلم بصحة استعمال اللفظ في جميع الموارد انما يستلزم الوضع
اذا انحصر الطريق في الوضع وهو انما يكون اذا وجب او امتنع او جاز وما تقدم من استلزام العلم بصحة
الاستعمال في جميع الموارد العلم بالوضع انما يتم على الاول واما على الاخيرين فلا كما لا يخفى فتحقيق الحق في المطلب
موقوف على نقل الكلام في ذلك فنقول لو قلنا بتخلف الاستعمال عن العلاقة انما يكون اذا منع الواضع
من الاستعمال في بعض الموارد مع تحقق العلاقة فيه او يكون اذنه في الاستعمال مع العلاقة مختصا
ببعض ما وجدت فيه دون بعض اخر وعلى التقديرين لم يصح الاستعمال في الجميع اما الاول فظ واما
على الثاني فلان صحة الاستعمال مشروطة باذن الواضع فيه والمفروض انتفاؤه فلم يكن العلم
بصحة الاستعمال في الجميع مستلزما للعلم بالوضع لكن الامر ليس كذلك لان القائلين بعدم اشتراط نقل
الاحاد يدعون ثبوت الاذن مع العلاقة مطلقا وذلك اما بالنسبة الى جميع انواع العلائق
او بعضها وعلى الاول يكون التخلف ممتنعا وعلى الثاني جائزا واي منهما كان لا وجه لاستدلال
بصحة الاستعمال في جميع الموارد على الوضع فجعل الاطراد دليلا على الحقيقة فاسد لكن دعوى الامتناع
ايضا فاسدة والا لما وجه لجعل عدم الاطراد دليلا على المجازية اذ عدم الاطراد بناء عليه غير
متصور فتعين الثالث هذا بناء على القول بعدم اشتراط النقل في الاحاد واما بناء عليه فيمكن
الجواب ايضا بناء على ما مر فتامل ان قيل سلمنا ذلك لكن يحصل ان الاطراد جائز في المجازات بناء
على ما مر من عدم جواز ارادة وجوب تخلف الاستعمال عن العلاقة ولا امتناعه وواجب في الحقايق

بناء على ان الوضع يمتنع معه تخلف صحة الاستعمال فالحكم بكون الاطراد دليلا على الحقيقة انما يكون
تاماً اذا كان المراد مطلق الاطراد واما اذا كان المراد الاطراد الواجب فلا قلنا هذا فاسد من وجهين
الاول ان الجاهل بالاصطلاح بعد التتبع في محاورات اهل العربية الذي يظهر عليه مطلق الاطراد واما
انه من القسم الواجب فلا كما لا يخفى لتجويز ذلك ان يكون من القسم الاخر فلا يمكنه الحكم به على الحقيقة
والثاني ان العلم بكون الاطراد من الاطراد الواجب يتوقف على العلم بالوضع والمفروض ان العلم بالوضع
يتوقف عليه فيلزم الدور هذا كله بالنسبة الى الاطراد وعدم دلالته على الحقيقة واما دلالة عدم
الاطراد على المجازية فلان ذلك المعنى الغير المطرد لو لم يكن مجازيا لكان موضوعا له والتالي باطل فالمقدم
مثله والملازمة بينة اما بطلان التالي فلما عرفت من استلزام الوضع اذن الواضع في الاستعمال فيمتنع
تخلف صحة الاستعمال عنه فيلزم منه صحة الاستعمال في كل ما تحقق فيه ذلك المعنى ولما لم يصح ذلك علم
انه لو لم يكن موضوعا له بل يكون علاقة مصححة للتجوز في ذلك المورد وقد عرفت جواز تخلف الاستعمال
عن العلاقة بناء على انها بنفسها غير كافية لصحة الاستعمال بل مع اذن الواضع فيه فيجوز اذنه فيها
بالاذن في مورد دون آخر وفيه نظر ايضاً اما اولاً فلان المراد من المعنى الذي يكون عدم الاطراد
دليلا على كونه من المعاني المجازية اما ان يكون المعنى الذي قد استعمل اللفظ فيه ~~او المعنى القائم به~~
~~والثاني فاسد قطعا والموضوع ان الكلام فيما استعمل فيه اللفظ لا فيما قام بالمستعمل فيه~~ فنقول غاية
ما يلزم من عدم الاطراد بناء على ما ذكر ان ذلك اللفظ لم يكن موضوعا للكلي ما قام به ذلك المعنى وهو
لا يلزم انتفاء مطلق الوضع حتى يكون اللفظ في ذلك المورد مجازا لان نفي الاخص غير مستلزم لنفي
الاعم فلم لا يجوز ان يكون موضوعا لبعض ما قام به ذلك المعنى فعدم الاستعمال في غير ذلك البعض
غير مضر والحاصل انا نقول ان صحة استعمال اللفظ المستعمل في محل لقيام معنى به في كل ما قام به ذلك
المعنى يكون دليلا على كونه موضوعا للمطلق ما قام به ذلك المعنى على فرض تسليمه وعدم استعماله في كل
ما قام به المعنى يدل على عدم كونه موضوعا للكلي ما قام به وعلى عدم كونه موضوعا لخصوص ما لم يصح فيه
الاستعمال مما قام به ذلك المعنى لكن لا يعلم منه عدم وضعه لخصوص ما استعمل فيه لجواز ان يكون
موضوعا لخصوص ذلك المورد فغاية ما يعلم من عدم جواز استعماله في غيره عدم وضعه له لا عدم وضعه

فيما

فيما صح استعماله فيه فلا يكون عدم الاطراد دليلا على المجازية ويمكن الجواب عنه بان هذا انما يتوجه
فيما اذا جعل عدم الاطراد دليلا على انتفاء قسمي الوضع الشخصي والنوعي او الشخصي فقط واما اذا تمسك
به لاثبات الالفاظ التي يكون الوضع فيها نوعيا فلا اذ لا يحتمل ح ان يكون موضوعا لخصوص ذلك المحل بل
الاحتمال ح مردد بين الوضع للجميع او عدمه كذلك ح فثبوت الوضع في البعض يستلزم ثبوته في الكل فيلزم
صحة الاستعمال في الجميع وعدم ثبوته في البعض يستلزم عدم ثبوته في الكل والمفروض انه لم يصح الاستعمال
في البعض فيعلم منه عدم الوضع له لعدم جواز التخلف عن الوضع فيلزم منه عدم الوضع في الكل فثبت مجازيته
في ذلك المورد وهو المطلوب لا يقال لا طائل في هذا التطويل لان المقصود ان عدم الاطراد دليل المجازية
ولا يلزم مما ذكر الا نفي الوضع النوعي ولا يلزم منه انتفاء مطلق الوضع لان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم فلا يثبت المجازية لانا نقول قد عرفت مما ذكرنا انفا ان التمسك بعدم الاطراد في الالفاظ
التي يكون الوضع فيها نوعيا فلا يحتمل الوضع الشخصي فيها وحيث قد انتفى احتمال الوضع النوعي ثبت
انتفاء مطلق الوضع فيثبت المجازية ان قيل الحكم بكون اللفظ نوعيا لا يمكن الا مع العلم بوضعه فح
لا حاجة الى التمسك بالعلامة لما تقدم من ان الاحتياج اليها انما هو للجاهل قلنا العلم بكون اللفظ
موضوعا بالوضع النوعي لا يستلزم العلم بكون المستعمل فيه موضوعا له والتمسك بالعلامة لاستعلام
حاله وتوضيح المرام ان العلم بالوضع غير العلم بالموضوع له فح نقول ان العلم بكون الوضع في الافعال والصفات
والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب ونحوها نوعيا متحقق مطلقا وان كان جاهلا بالاصطلاح وانما
جهله بالموضوع له بالوضع النوعي لهذه الالفاظ بانه هل هو المعنى الذي علم استعمال اللفظ فيه ام غيره
فيكون المستعمل فيه من المعاني المجازية فالتمسك بعدم الاطراد لتعيين ذلك بناء على ان عدم الاطراد
ينافي ثبوت الوضع النوعي بالنسبة الى ذلك المعنى على ما تقدم فيثبت المجازية لعدم احتمال الوضع الشخصي
ان قيل على هذا لا وجه لاختصاص هذه العلامة بما يكون الوضع فيه نوعيا لان الوضع الشخصي ان قيل فيه
هذا الوجه قد يكون الوضع فيه عاما وكذا الموضوع له كالانسان والفرس والبقر ونحوها فعلى هذا كون
خصوص المورد موضوعا له غير محتمل فعدم الاطراد دليل على المجازية فيه ايضا قلنا ان الامر وان كان
كذلك لكن لما كان الوضع الشخصي غير مستلزم لان يكون الوضع والموضوع له فيه عاما وقد يكون كلاهما

خاصا يحصل في نظر الجاهل كون الوضع في اللفظ الموضوع بالشخصي من ذلك فلا يدل عدم الاطراد على المجازية
تامل لا يبق الا تخصيص ما يتمسك فيه بعدم الاطراد بما يكون الوضع فيه نوعيا ينافي تمثيلهم لذلك
بمثل واسئل القرية واسئل البساط لكون الوضع فيه شخصيا لانا نقول الوضع انما يكون شخصيا بالنسبة
الى لفظ القرية والبساط وقد عرفت الحال فيهما وانما لا بد ان يكون المراد بالتمثيل منهما اما القطر اسئل
او الهيئة التركيبية واى منهما كان فالوضع فيه نوعي وعلى تسليم ان يكون التمثيل في المقام بما يكون
الوضع فيه شخصيا ينبغي ان يكون ذلك لمحض التمثيل فلا يلزم التطبيق **واما ثانيا** فلانك قد عرفت
مرارا اعتبار الاطراد في الخاصة فمع هذا نقول ان عدم الاطراد لو كان دليلا على المجاز لزم ان يكون
السخي في الجواد والفاضل في العالم والقارورة في الزجاج مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
اما بالنسبة الى السخي والفاضل فلانهما قد استعملا في غير الله تعالى لتحقق الجود والعلم فيه والله سبحانه
جواد وعالم في اعلى مراتب الجود والعلم مع عدم صحة استعمالهما فيه سبحانه واما في القارورة فلانها
انما يطلق على المقر المتخذ من الزجاج لتقرر الشيء فيه والدن والكوز وغيرهما مما يستقر فيه الشيء مع عدم
تسمية شيء منها قارورة واما بطلان التالي فظاهر والجواب عن ذلك اما بالنسبة الى القارورة فهو
ان الايراد اما بالنظر الى المعنى اللغوي واستعمال اهل اللغة او بالنظر الى المعنى العرفي واستعمالهم
على التقديرين لا يرد اما على الاول فلانا لا نسلم عدم اطلاق القارورة في العرف على المقر المتخذ من
الزجاج لاستقرار الشيء فيه بحيث يكون ذلك عند الاطلاق ملحوظا بل الظاهر انه من المنقولات التعينية
التي قد صارت متعينة لبعض مدلولاتها اللغوية بسبب الغلبة والكثرة والحاصل ان الاطلاق لذلك
المعنى وان كان مسلما في اللغة لكن عدم الاطراد ممنوع وفي العرف وان كان مسلما لكن كون الاطلاق
لذلك ممنوع واما بالنسبة الى السخي والفاضل ففي وجهين الاول هو ما قيل من ان السخي والفاضل في وجهين
الاول هو ما قيل من ان السخي قد وضع في اللغة للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه
الجهل ولذا لا يطلقان على الله تعالى منهما اطراد ان في معنييهما والثاني هو ان عدم تسميته تعالى سخيا وفاضلا
للمنع الشرعي لان اسمائه تعالى توقيفية نعم الحاصل ان الاطراد من الامور الممكنة فعدمه اما العدم وجود
مقتضيه بناء على ان عدم المقتضي علة لعدم المقتضى لا العلة علة لعدم المعلول او المانع من ذلك مع وجود

متقضيه

متقضيه والايراد انما يتوجه اذ قلنا بان عدم الاطراد مطلقا دليل على المجاز وليس الامر كذلك بل الذي
نقول انه من علامة المجاز هو الذي يكون لعدم وجود مقتضيه وعدم الاطراد في السخي والفاضل
ليس من هذا القبيل بل المانع عنه مع تحقق المقتضي فالذي جعلناه دليلا على المجاز لم يوجد فيهما وما
وجد فيهما لم نجعله من ذلك فاندفع الايراد ويرد على ذلك باستلزامه الدور بيانه هو ان المقتضي
للاطراد اما الوضع او العلاقة والثاني فاسد لما تقدم من امكان التخلف عنها بل وقوعه ولان جعل
عدم الاطراد دليلا على المجاز مبني على ذلك كما لا يخفى فانحصر المقتضي في الاول فعدمه اما لعدم مقتضيه
او لوجود المانع من وجوده ولما جعل الدليل على المجاز ما كان لعدم وجود المقتضي دون ما كان للمانع يلزم
ان التمسك بعدم الاطراد لاثبات المجازية موقوف على العلم بعدم الوضع والمفروض ان العلم بعدم
الوضع موقوف على العلم بعدم الاطراد فيلزم توقف الشيء على نفسه ويمكن التخلص عن ذلك بما تخلصنا
عن الدور في التبادر وحاصله ان الدور انما يلزم اذا كان العالم في المقامين واحدا وليس الامر كذلك
لان علم الجاهل باصطلاح قوم بعدم الوضع متوقف على علمه بعدم اطراد اللفظ فيما بينهم وعدم الاطراد
فيما بينهم ليس متوقفا على علم الجاهل بعدم الوضع حتى يلزم الدور بل على علمهم بذلك فاللازم توقف
علم الجاهل بعدم الوضع على علم ارباب الاصطلاح به ولا استحالة في ذلك لانه ليس بدور اصلا لا
الجهة نعم يمكن الايراد من وجه اخر وهو ان عدم الاطراد على هذا كما يكون باعتبار تحقق المانع من وجه
فالجاهل بالاصطلاح اذا تتبع محاورات اربابه وظهر له عدم اطراد لفظ بالنسبة الى معنى معين لا يمكنه
الاستدلال به على المجازية لجواز ان يكون ذلك لاجل المانع مع تحقق الوضع اذ لا دلالة للعام على الخاص المعين
ويمكن الجواب عنه بان الايراد المذكور انما يكون منشا لطرح هذه العلامة بالكلية اذا امكن منع الواضع
عن استعمال اللفظ في المعنى الذي وضعه له وهو غير معقول فانحصر المقتضي لعدم الاطراد في اللغة والعرف
في عدم الوضع بالنسبة الى الواضع نقول يظهر من عدم الاطراد عدم الوضع وهو المطلوب تحقيق ذلك
يقتضي ان يقال ان وضع اللفظ لمعنى يستلزم الاذن في استعماله فيه ومع ذلك جواز منعه عنه يستلزم
التناقض لانه في قوة ان يقول اني راض بالاستعمال وغير راض به او وضع الاستعمال ولم يصح منع الواضع
عن صحة استعمال اللفظ مع وضعه غير معقول فالمقتضي لعدم الاطراد بالنسبة اليه منحصر في عدم الوضع

تأمل ثم قد يتحقق المنع من غير ذلك الواضع وذلك يقتضي عدم صحة الاستعمال بالنسبة الى المانع لا الى الواضع
ان قيل سلمنا ذلك لكنه لا يخفى ان مع الايراد لذا غاية ما يترتب عليه مما تحقق فيه عدم الاطراد علم الجاهل
بعدم استناده الى منع الواضع لو كان المعنى موضوعا له وعدم الاطراد لاجل منع الغير كما في الفاضل والسخي
قلنا هذا الاحتمال في كثير من المقام غير محتمل لوضوح ان منع الغير لا يوجب طرح اهل الاصطلاح اوضاع
الواضع ومقتضاها الا ان يكون المانع من يجب متابعته كالشارع واحتمال منعه في جميع المقام غير قائم
ايضا اذ انما يكون منصب الشارع بيانه كاطلاق الاسم عليه نعم والمقصود ان هذا الايراد الذي لم يتطرق
اليه اقلام الاقوام لا يوجب طرح هذه العلامة بالمرة اذ في ذلك المقام الذي لم يتطرق اليه هذا الاحتمال
قد تحقق فيه عدم الاطراد وذلك اما في ما وضع له مع منع الواضع او في غير الموضوع له والاول فاسد
كما عرفت فتعين الثاني وهو المطلوب تأمل بل الاحتمال المذكور في الاصطلاحات الخاصة غير متطرق
اصلا كما لا يخفى **توضيح حال لكنوز مقال** قال قد اشتهر التمثيل فيما لم يتحقق فيه الاطراد بقوله تعالى
واسئل القرية حيث تحقق فيه الاستعمال لوجود معنى ولم يتحقق في مثل اسئل البساط مع وجود ذلك
المعنى فيه فيعلم منه ان استعمال اللفظ في الاول على سبيل المجاز ولا يخفى عليك ان الكلام لا يخلو من اجمال
اذ فيه احتمالات ولم يعلم ايها المراد فينبغي التكلم في كل منها لاستعلام الحال واستكشاف المقال
فاقول قد اشتمل قولنا اسئل القرية على لفظي صيغة الامر ولفظة القرية اما ان يكون المراد
من اللفظ الغير المطرد لفظة قرية او اسئل والمركب منهما اما الاول فتقريب المراد فيه يقتضي ان يقال
ان لفظة القرية قد استعملت في الاهل لوجود معنى وهو الحالية وقد تحقق في اهل البساط ايضا مع
انتفاء استعمال البساط فيه وفيه ما لا يخفى لان المراد بعدم الاطراد على ما عرفت هو ان يستعمل اللفظ لوجود
معنى في محل ولا يجوز استعمال ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه فاتحاد اللفظ والمعنى
وتغاير المحل فيه معتبر واللفظ في الاحتمال المذكور غير متحد اذ القرية والبساط متغايران واما الثاني
فيتوجه عليه ان لا يجوز في لفظ اسئل مطلقا لانه موضوع لطلب ايجاد المادة المقترنة بهيئة من فاعل
معين وقد استعمل لفظ اسئل في المقامين في ذلك المعنى فتعين ان يكون المراد هو الثالث فالمقصود
ان اسئل القرية قد استعمل في محل اعني ايقاع السؤال على القرية لوجود معنى وهو تعلق السؤال

باهلها

باهلها ولم يستعمل في محل آخر وهو ايقاع السؤال على البساط ان وجد فيه ذلك اعني تعلق السؤال
بالاهل فيكون المجاز اللفظ المركب باعتبار معروضية الهيئة والايراد عليه ما ورد في الاول من التغاير
بين اللفظين اذ لا شبهة في المغايرة بين مجموع المركب من لفظ اسئل والقرية ومن لفظ اسئل والبساط
واما بعد ملاحظة الهيئة فلا اذ الوضع في المركبات باعتبار الهيئة كما تقدم تحقيقه في المقدمة
والتغاير انما يكون بتغايرها فتأمل **الفصل الخامس** في بيان الامور التي زادها بعضهم في هذا المقام
جعلها علامة للمجاز وهي ثلثة **الاول** جمع اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة جمع حقيقته توضيحه هو
ان اللفظ اذا علم له معنى حقيقي وجمع بالنسبة الى ذلك المعنى على صيغة واستعمل في معنى آخر وجمع
بالنسبة الى ذلك المعنى على صيغة مخالفة لصيغة الجمع المعنى الحقيقي كلفظ الامر مثلا فانه حقيقة
في القول المخصوص اتفاقا وعلم جمعه بهذا المعنى على الاوامر واستعمل بمعنى الفعل ايضا وجمع بالنسبة اليه
على الامور فالمقصود ان تلك المخالفة دليل على المجازية لانه لو لم يكن مجازا فيه لا يخلو اما ان يكون
متواطيا بينهما او حقيقة في كل واحد منهما والتالي بشقيه فاسد فالمقدم مثله اما بطلان الاول فيمكن
ان يكون اما لانتفاء القدر المشترك بين المعنيين او للعلم بكون المعنى الاول بخصوصه موضوعا له او
لاستلزام التخالف بين صيغتي الجمع ذلك بناء على انه لو كان متواطيا بينهما لما تحققت المخالفة المذكورة
اذ ح يكون المعنى في المفرد واحد وهو القدر المشترك ومدلول الجمع هو مدلول المفرد مع التعدد فينبغي
ان يطلق الاوامر بالنسبة الى الجمع واما بطلان الثاني فلمرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز كما يأتي
فتعين المجازية وهو المطلوب فالجاهل بالاصطلاح اذا تتبع فيه وظهر له معنى حقيقي للفظ وجمعه
على صيغة ثم رأى ذلك اللفظ مستعملا في غيره لكن لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز فيجب ذلك بالرجوع
الى جمعه بالنسبة الى المعنى الاخير فان كان مخالفا لجمعه بالنسبة الى المعنى الاول يحكم بالمجازية بناء على ما
ذكر وانما لم يجعل عكسه اي يكون جمعه على صيغة الجمع المعنى الحقيقي دليلا على الحقيقة لان اللفظ بالنسبة
الى المعنى المجازي قد يجمع على جمع حقيقته كالحمار اذا اطلقت الى ما فوق الاثنين من البليد من افراد الانسان
والاسد اذا اطلقت على الشجعان من افراده وفيه نظر لان بطلان التواطي لو كان باعتبار انتفاء القدر
المشترك لا وجه لجعل المخالفة بين صيغتي الجمع علامة بل العلامة ح انتفاء القدر المشترك بين المعنيين

في بيان عدم الاطراد في اسئل القرية

جمع اللفظ على صيغة مخالفة لجمع حقيقته دليل المجاز

الذين ثبت الوضع بالنسبة الى واحد منهما سواء كانت الصيغة من الجمع مخالفة اولا لجريان الدليل فيه اذ احتمال
التواطؤ منتف بانتفاء المشترك والاشتراك الشكك مرجوحية متعينة المجازية وكذا لو كان بطلانه
لثبوت الوضع بالنسبة الى احد المعنيين بخصوصه اذ العلامة مع العلم بكون احد المعنيين بخصوصه موضوعا
له بناء على انه لو كان متواطئا لما كان الوضع متعلقا بالخصوصية ولو كان كل منهما موضوعا له يلزم
الاشتراك فثبت المجاز فلا وجه للتمسك بالمخالفة بين صيغتي الجمع لتمامية الكلام ولو بعد عدم
الاختلاف بل لا مدخلية لها في المقام على ما عرفت ولو كان بطلان التواطؤ باعتبار المخالفة بناء على
ما مر نقول لا وجه لاختصاص العلامة بالمخالفة لاجراء الدليل في كل ما دل على عدم التواطؤ كانتفاء
القدر المشترك مثلا فينبغي ان يجعل العلامة كل ما لم يعلم منه عدم كون اللفظ متواطيا بين المعنيين
الذين ثبت الوضع بالنسبة الى احدهما وايضا اختلاف الجمع كما جاز ان يكون لاجل المجازية كذا جاز ان
يكون لاختلاف المسمى مع كون المعنيين من المعاني الحقيقية والعام لاد لالة له على الخاص المعين نعم كان الكلام
وجيها لو لم يتحقق اختلاف الجمع الا في المجاز اذ تحققه يوجب العلم بالمجازية لكن الامر ليس كذلك
فان لفظ العود مشترك بين الخشب والملهو وجمع الاول عيدان والثاني اعواد وكيف مع ان الاولى في الالفاظ
المشتركة اختلاف صيغ الجموع حذرا عن زيادة الاشتراك بناء على ان صيغة المفرد كانت مشتركة
بين المعنيين او المعاني فلو اشتركت صيغ الجمع ايضا يلزم زيادة الاشتراك وهو مرجوح والمستلزم للمرجوح
مرجوح بالنسبة الى عينه لان الكلام فيما يكون الوضع فيه مشكوكا فاثبت فيه الوضع خارج لانا نقول هذا
فاسد لان العلامة للجاهل بالنسبة الى الجاهل فاذا تتبع محاورات قوم وظهر له المخالفة بين صيغ الجمع في
لفظ لا يمكنه الحكم بالمجازية لاحتمال ان يكون كالمخالفة التي في صيغ الجمع المشترك ويمكن الجواب عن ذلك
بما مر في تقرير المطلب حاصله ان تحقق المخالفة وان كانت مسلمة في بعض الالفاظ المشتركة لكن لما
يلزم احتمال الاشتراك مما هي فيه بالمرجوحية تعين الامر المجازية وهو المطلوب لكن يرد عليه نظير
ما تقدم في صحة السلب تقريره هنا ان التمسك بالتخالف بين صيغتي الجمع وجعله علامة للمجاز لا وجه له اما
اولا فلان كل لفظ اذا علم وضعه لمعنى واستعمل في غيره ولم يثبت الوضع فيه يحكم بالمجازية بناء على ما ذكر
سواء كان مفردا او لا وله صيغة جمع على جمع المعنى ام لا واما ثانيا فلانه هو الذي ذكره عند معارضة

المجاز للاشتراك فلا وجه لذكره في هذا المقام واما ثالثا فلانه خاصة الشيء وحصر القائم به كالتبادر
وعدم صحة السلب والاطراد ورجع ما ذكر في هذا المقام التمسك بمرجوحية الاشتراك ولا يصح لجعله من خواص
المجاز فتامل ان قلت يمكن الجواب عن جميع ذلك بمثل ما اجيب هناك وهو ان الايرادات المذكورة انما
يتوجه اذا كان الموضع الذي يتمسك فيه بالمخالفة هو الذي يتمسك فيه بالمرجوحية وان الغاية المترتبة
على احدهما هي المترتبة على الاخر وليس الامر كذلك بل التمسك بالمخالفة بين صيغتي الجمعين لدفع احتمال التواطؤ
وبمرجوحية الاشتراك لنفي وضع اخر توضيحه ان صيغة الجمع لو كانت بحسب الصورة مشتركة بين المعنيين
كالمفرد يحتمل ان يكون المعنى الحقيقي المشترك بين الفردين فيكون متواطئا ويكون اللفظ في المعنيين
حقيقة فجعلت المخالفة علامة لعدم الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى لكن لما لم يستلزم ذلك عدم الوضع
مطلقا لجواز ان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى الاخر بوضع اخر فلا يلزم المجازية وكان ذلك
محتملا توصل لدفعه بمرجوحية الاشتراك فعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات كما لا يخفى قلنا لو كان الامر
كذلك لكان العلامة مخالفة الصيغة مع مرجوحية الاشتراك فلا وجه لاختصاص ذلك بالمخالفة فقط
ولكان الحكم بكون المعنى الاول معنى حقيقيا فاسدا اذ المعنى الحقيقي هو القدر المشترك لا احدهما
بعينه وعلى تقدير الاغماض عن ذلك نقول ان ذلك انما يتم لو لم يوجد المخالفة بين صيغ الجمع في المعاني
المتواطئة والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة هو انه على تقدير تحقق التخالف في المتواطئ ايضا يكون
المخالفة مشتركة بين المعاني المتواطئة وغيرها فكيف يجعل دليلا وعلامة لنفي احدهما مع ما عرفت
من ان لو يلزم الاطراد في العلامة واما بطلان التالي فلان كثيرا من المعاني المتواطئة قد تحقق الاختلاف
بين صيغتي جمعها كالكريم فانه يجمع على كرماء وكرام والسنة فانها تجمع على سنين وسنوات والثبة بمعنى
الجماعة من الناس فانها تجمع بثبين وثبات والفلس فانه يجمع على افلس وفلوس وهكذا فانه كثير جدا و
الجواب عنه انه ليس المراد مطلق المخالفة بين صيغتي الجمع بل بحيث يكون احدى الصيغتين مختصة
ببعض مدلول اللفظ والاخرى بالبعض وبالجملة لم يمكن استعمال احديهما مقام الاخرى كالاوامر والامور
فان الاول يستعمل في اقوال مخصوصة والثاني في الافعال ولا يستعمل شيء منهما مقام صاحبه بخلاف
ما ذكر من صيغة الجمع فان المخالفة وان تحققت فيها ايضا لكن يستعمل كل من الصيغتين مقام صاحبه

كالافق ووجد لا لترك للحمل على انتفاء التوالي وقد ترحاصله انه لوكان متواطئا لما وجد لاختصا
بعض صنع الجمع ببعض مدلوله والاخر بالبعض الاخر اذ اللفظ موضوع للكل المشترك بناء على التواطي
ينبغي ان يصح الاستعمال في كل ما دخل فيه ذلك واذا لم يصح ذلك يعلم بطلانه وهو المطلوب نعم بما ذكر
صحة العلامة المذكورة فتامل **الثاني** التزام تقييد اللفظ بالنسبة الى معنى بان لا يستعمل فيه
الا مقيدا وذلك دليل على مجازيته فيه اذ لوكان حقيقة فيه لكان الموضوع له اما المعنى المطلق او المقيد
واياما كان لما يلتزم التقييد في اللفظ اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المعنى المقيد لما كان موضوعا
له لكان اللفظ دالا عليه بنفسه فكان التزام التقييد لغوا الا ترى ان لفظ المدينة مثلا قد عين
بالوضع الثانوي لمدينة الرسول عم فيدل عليها ويوجد من غير تقييد في اللفظ وانما لم يجعل عكسه اي
عدم التزام تقييد اللفظ بالنسبة الى معنى علامة للحقيقة لوضوح ان غالب المجازات كذلك فلو كان عدم
الالتزام علامة لها لزم ان لا يوجد في غيرها لما عرفت من لزوم الاطراد في العلامة **تطويل لا**
فضح لي لتحقيق المقام يقتضي التفصيل في الكلام وان اندرج اقدام الاقوام في كل المقام لا سيما في الكلام
في صقع الابهام فنقول بعونة الموفق العلام ان اللفظ الذي قد وصف التقييد فيه بالالتزام لا يخلو
اما ان يكون له معنى قد استعمل فيه من غير تقييد ام لا بل انحصر استعماله مع التقييد والظاهر ان المراد في
هذا المقام هو القسم الاول فقط لا الثاني وكيف مع ان ارادة الثاني مستلزمة للحكم بمجازية جميع
الاسماء اللازمة الاضافة كذي وفوق وتحت وقدام وخلف وامثالها بل جميع الحروف ايضا لعدم انفكاكها
عن المتعلق ابدا على ما سبق تحقيقه وهو باطل اما اولا فلانه خلاف الوفاق واما ثانيا فلانه لو كان الامر كذلك
لكانت هذه الالفاظ مجازات لا حقايق لها ولو كان الامر كذلك علم استلزام المجاز للحقيقة ظاهرا ولما
احتاج النافي للاستلزام الاثبات ذلك الى التمسك بامثلة نادرة على ما يجيء اليه الاشارة وبالجملة الحكم
بمجازية الالفاظ المذكورة مما يحكم بفسادها الضرورة فلا حاجة الى تجشم اقامة البرهان والادلة فيعني
الاول وعليه فالمناسب ان يقرر عنوان المسئلة هكذا اذا كان اللفظ معنى يستعمل فيه مطلقا ومعنى اخر
لا يستعمل فيه الا مقيدا فالمطلوب ان التزام التقييد فيه دليل على مجازية اللفظ في المعنى المقيد واما
المعنى الاول فهو معنى حقيقي وقد مثل لذلك بقولك نار الحرب اقول هذا المثال يحتمل وجوها الاول ان يكون

المراد

المراد بنار الحرب ويكون الاضافة بيانية اي النار التي هي الحرب فعلى هذا يكون المشبه الحرب قد شبهت
بالنار تنبيها على شدتها بناء على ان النار كما تكون منفية لما استولت عليه كذلك هذه الحرب الشديدة وقد
استعملت لفظ المشبه به في المشبه فالاستعارة مصرحة والثاني هو ان تكون ذلك على طريقة لجين الماء
اي يكون من اضافة المشبه به الى المشبه بعد حذف اداة التشبيه فالتقدير الحرب التي كالنار في سرعة
الافناء والثالث يكون المراد بالنار الكيد الذي اتفق في حال الحرب فيكون المراد بنار الحرب كيدها كما
في قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله اي كلما دبروا كيد الحرب ابطله الله وذكر الايقاد والاطفاء
ترشيح للمجاز او الشدة التي للحرب الشديد فيكون المشبه شدة الحرب لا نفسها وقد اطلقت لفظ المشبه به
على المشبه فان كان المراد المعنى الاول او الثاني فجعل المثال المذكور مما نحن فيه لا يخفى ما فيه اما على الثاني
فظاهر اذ اللفظ باق على معنى على المعنى الموضوع له فليس فيه المجاز الذي كلامنا فيه اصلا نعم فيه مجاز
الحذف وليس الكلام فيه واما على الاول فلان اللفظ فيه وان كان مستعملا في غير معناه الموضوع له لكن
التزام التقييد فيه ممنوع لجواز ان يقال اتى ايام العدو ونار والقرينة كلفظ الامانة في المثال
المذكور مثلا على ارادة الحرب من النار اذ القدر اللازم في المجازات اقامة القرينة الكاشفة للمراد وان
كان المراد المعنى الثالث نقول ان التزام التقييد وان كان مسلما لان المعنى اضافي والاضافة غير منفكة
عن المضاف اليه لكن يرد الاشكال بكل اضافة ومضاف لان كل مضاف من حيث الاضافة لا ينفك
عن المضاف اليه فيرد عليك النقض بما اذا صرحت في المثال المذكور بلفظ الكيد مثلا وقلت كيد الحرب
والجواب المرضي هو المعنى الثالث والنقض مدفوع لان المضاف اما ان يكون من الاسماء اللازمة للاضافة
فقد عرفت الجواب عنه او غيرها اي من الاسماء التي تضاف تارة وتنفك اخرى كالغلام مثلا وان
كان من حيث الاضافة غير منفك عن المضاف اليه لكن لما لم يكن معنى المضاف في حالة الاضافة مباينا
له في غيرها بل فرد من افراده خارجا عما نحن فيه لما عرفت من اشتراط المغايرة فيما نحن فيه بين المعنى
حال الاضافة وبينه في غيرها لكن الانصاف عدم تمامية الكلام لتطرق منع التزام التقييد في اللفظ
بناء على المعنى الثالث ايضا لجواز ان يقارنه المستعمل بالقرينة الدالة على ان المراد ذلك المعنى المضاف
من غير اضافة في اللفظ وعلى فرض الاغماض او التسليم لا يتم المراد ايضا لجواز ان يكون وضعه على ان

يكون مضافا فالتزام التقييد بحكم الوضع فانه قبيل لو كان الاشتراك يلزم الاشتراك وطالما كان ذلك المعنى
متبادرا قلنا هذا تمسك بالتبادر وعدمه وليس علامة مستأنفة ومرجوحية الاشتراك بالنسبة
الى المجاز وليست علامة وعلى فرض التسليم لا اختصاص له بما يلتزم التقييد كما لا يخفى **الثالث** توقف
اطلاق اللفظ على معنى على تعلقه بالاخر فان ذلك دليل على مجازيته في المعنى الاول اذ لو كان ذلك المعنى موضوعا
له لما توقف استعماله فيه على شيء لما عرفت من ان وضع اللفظ لمعنى يستلزم صحة استعماله فيه اما دلالته
على المجازية فلان المفروض ثبوت الاستعمال على النهج المذكور وحيث قد انتفت الحقيقية تعينت المجازية
هذا لانحصار اللفظ المستعمل بالاستعمال الصحيح فيهما وقد مثل لذلك بقوله تعالى ومكروا ومكر الله وفي
المقام ان ذلك اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز ولعل المشاكلة عبارة عن كون اللفظ مستعملا
في معنى مصاحبا لاستعماله في المعنى الحقيقي ومن ذلك قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت
اطبخوا لي جبة وقميصا واستشكل في تحقق العلاقة في مجاز المشاكلة لعدم ظهورها بين الطبخ و
الخياطة في الشعر المذكور وللتأمل كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وفيه ما لا يخفى لان المصاحبة
في الذكر متوقفة على الاستعمال والاستعمال متوقف على العلاقة فلو جعلت المصاحبة في الذكر علاقة يلزم
توقف الشيء على نفسه وقيل ان العلاقة بين الطبخ والخياطة هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة
الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ادرك صورتها في خياله لكثرة ما يأتي به نفسه فلما اورد صورة الطبخ في
خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة
بالطبخ فيقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفيه نظر ايضا لان المجاورة المصححة للتجوز هي المجاورة المعهودة
في الانظار وبالجملة المجاورة في ذهن المخاطب اذ هو الذي القي اليه الكلام لينتقل الى المراد بسبب مجاورة
المعنيين في ذهنه وقيام القرينة على عدم ارادة احدهما ينتقل الى الاخرى والمجاورة في ذهن المتكلم فقط
غير كافية للاستعمال وقد تقدم الكلام في تحقيق المجاورة ويمكن ان يكون الشعر المذكور من باب الاستعارة
المكنية التخييلية بان يشبه الجبة والقميص على الشيء المأكول بتشبيهها على كمال رغبته فيهما وميله اليهما واثبات
ما يلائم المشبه به وهو الطبخ **افادة كلام التحقيق** تمام اعلم ان ما ذكر في دلالة هذه العلامة على المجازية
غير تام لانه كما ان اتصاف اللفظ بكونه حقيقة في معنى متوقف على وضعه له كذلك اتصاف اللفظ بكونه مجازا

في معنى

في معنى متوقف على تحقق العلاقة واذن الواضع في الاستعمال معها وكما انه لا معنى لاشتراط استعمال اللفظ
في المعنى الموضوع له بتعلقه على معنى آخر لكون المصحح للاستعمال هو الوضع فاذا وجد صح الاستعمال كذلك
ينبغي ان لا معنى لاشتراط استعمال اللفظ في المعنى المجازي بتعلقه على معنى آخر لان المصحح للاستعمال هو
العلاقة واذن الواضع في الاستعمال فان وجدا صح الاستعمال مطلقا والا فلا كذلك وجعل المثال المذكور
من ذلك اشتباه لان قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله شاهد صدق على ذلك وكذلك كثير
من الادعية كقوله عم ولا تمكر بي في حيلتك ومخفي مكرك وامثالهما بل نقول انه من باب التشبيه لان
ما يفعل الله بهم كان في صورة المكر فالمجاز استعارة ان قلت لما كان المعتبر في المجاز العلاقة واذن
الواضع في الاستعمال يمكن ان يكون اذن الواضع في استعمال اللفظ في المعنى المجازي في حالة استعماله في المعنى
الاخر فلذا لا يجوز الاستعمال في غير تلك الحالة قلت لما كانت غاية الاستعمال الافادة والاستفادة
مثلا ينبغي ان يصح في كل ما تحققت تلك الغاية فلا معنى للاشتراط على النهج المذكور وعلى فرض التسليم نقول
الكلام في تحقق الاستعمال على النهج المذكور فان تحقق سلمنا دلالته على المجازية لكن جعل المثال المذكور
من ذلك فاسد لما عرفت في الكلام ثم ليس على العلامة بل على المثال واما لم يجعل عكسه دليلا على الحقيقة
لوضوح ان غالب المجازات غير متوقف استعماله في المعنى المجازي على تعلقه بالمعنى الاخر **تذنيب**
اعلم انه قد زاد بعض الاخر في المقام علامة اخرى وهي عدم افتقار فهم المعنى من اللفظ الى القرينة وافتقاره
اليها فان الاول دليل على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى والثاني دليل على مجازيته فيه كلفظ الاسد
مثلا فان فهم الحيوان المفترس منه غير متوقف على اقترانه بالقرينة بخلاف الرجل الشجاع فانه لا يفهم
منه الا عند الاقتران بها فالجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع محاوراتهم وظهر له الامر على النهج المذكور
يتوصل به الى الحقيقة والمجاز والوجه في ذلك ظاهر اما بالنسبة الى علامة الحقيقة فلانه اذا علم فهم المعنى
من اللفظ من غير قرينة علم ان دلالته بالنسبة اليه لذاته ولما كانت الدلالة الذاتية اللفظية معلولة
للوضع كان العلم بها مستلزما العلم به لان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة واما بالنسبة الى علامة
المجاز فلان العلم بتوقف فهم المعنى من اللفظ على القرينة يستلزم العلم بانتفاء الدلالة الذاتية
بالنسبة اليه فيلزم منه العلم بانتفاء الوضع بالنسبة اليه والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال فثبت

عدم افتقار فهم المعنى من اللفظ علامة الحقيقة وعكسه علامة المجاز

العلم بالمجازية وهو المطلوب ويمكن الايراد عليه من وجهين الاول ان اللازم من العلم بالمعلول العلم
بعلته لا العلة المعينة الا اذا كانت العلة منحصرة في الواحد فنعم اجدا بقول العلم بدلالة اللفظ
على المعنى من غير افتقار الى القرينة انما يستلزم الوضع اذا انحصر الحقيقي للدلالة من غير افتقار الى
القرينة في الوضع وهو غير مسلم لان فهم المعنى من اللفظ كما يحتمل ان يكون لاجل وضعه له كذا يحتمل ان يكون
لاجل اشتهاره فيه مع كونه من المعنى المجازي فاللازم من العلم بدلالة اللفظ على المعنى من غير قرينة
العلم باستنادها الى واحد من الوضع والشهرة واما خصوص شيء منهما فلا كما لا يخفى فجعل فهم المعنى
من غير افتقار الى قرينة علامة للحقيقة فاسد ومنه يعلم الحال بالنسبة الى علامة المجاز فان فهم
المعنى المجازي من المجاز المشهور من غير افتقار الى قرينة يستلزم افتقار فهم المعنى الحقيقي منه اليها
فالعلم بافتقار فهم المعنى الى القرينة انما استلزم العلم بواحد من عدم الوضع له او اشتهاره في غير الموضوع
له مع وضعه له فالاستدلال به على عدم الوضع بخصوصه حتى يثبت المجازية مما لا وجه له والجواب عنه
هو ان فهم المعنى المجازي من المجاز المشهور انما هو بواسطة اشتهاره فيه فالشهرة فيه قرينة المجاز
فلم يتحقق فيه فهم المعنى من غير افتقار الى القرينة هذا بالنسبة الى علامة الحقيقة واما بالنسبة الى علامة
المجاز فنقول سلمنا ان المعنى الحقيقي في المجاز المشهور متوقف على القرينة لكنها لا لاجل ازالة القرينة المجازية
لا لاجل فهم المعنى توضيحه يقتضي ان يقال كما ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ متوقفة على وجود القرينة الصارفة
كذلك ارادة المعنى الحقيقي منه متوقفة على انتفاء قرينة المجازية وطالما تكون القرينة في غير المجاز المشهور
من المجازات لان كان المراد منها عند التجرد المعنى الحقيقي لانتفاء القرينة المجازية كما عرفت توقفت الارادة
على اعادة القرينة المزيلة لحكم الشهرة والاعتراض انما يرد اذا جعل مطلق الافتقار الى القرينة علامة المجازية
كما عرفت توقف الارادة على اقامة القرينة المزيلة لها وليس الامر كذلك بل علامة الافتقار الى القرينة التي
للدلالة لا القرينة التي يزول بها المانع عنها فاجعل علامة المجاز غير موجود في الحقيقة وما وجد فيها
لم يجعل علامة فلا انتقاض وفيه نظر اما اولا فلان القرينة في المجاز كما يجوز ان يكون صارفة عن المعنى
الحقيقي او معينة للمعنى المجازي او جامعا بان يكون قرينتان صارفة ومعينة او واحدة ذات جهتين
كذلك ههنا فانه يجوز اما ان يكون صارفة عن المعنى المشتهر او معينة للمعنى الحقيقي او جامعا فالفرق

في الفرق بين القرينة التي في الحقيقة المهجورة وبينها في المجاز

بينهما

بينهما تحكم واما ثانيا فلانك قد عرفت مرارا ان الافتقار الى العلامات المقررة للتمييز بين الحقائق والمجازات انما هو
للجاهل فعلى هذا نقول ان الجاهل بالاصطلاح اذا تتبع محاورات اربابه وظهر له انهم متى يستعملون ذلك اللفظ
يفهمون منه ذلك المعنى من غير افتقار الى قرينة لفظية وكان ارادة المعنى الاخر وهو المعنى الحقيقي كما هو الفرض
متوقفا على اقترانه بها علم اني يحكم ان فهم المعنى الاول متوقف على القرينة التي هي الشهرة وان القرينة
في الثاني لدفع المانع عن الدلالة فلم يمكن الجواب دافعا عن الانتقاض بل يمكن وحقيقته لتحقق الاحتمال
في كما يفهم منه المعنى عند التجرد من القرينة الظاهرة والاقتران بها فلا يمكن التوصل الى الحقيقة والمجاز بهاتين
العلامتين اصلا فالحق في الجواب ان يقال ان يمنع بقاء المعنى المجازي والحقيقي في اللفظ البالغ الى هذا الحد على كونه
مجازيا وحقيقيا بل نقول ان اللفظ اذا بلغ في كثرة الاستعمال في المعنى المجازي بحيث ينصرف الذهن اليه عند عدم
الاقتران بالقرينة الظاهرة ويتوقف ارادة المعنى الحقيقي على الاقتران بها ينقلب المجاز حقيقة والحقيقة مجازا
قال العلامة في النهاية الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية والثاني النقض بالمشترك فان فهم المعنى منه متوقف
على القرينة مع كونه حقيقة والجواب عنه قد سبق مفصلا مع سائر ما يتعلق بالمقام فلا وجه لاعادة فعلى هذا انك
سلك العلامة من الانتقاض لكن يرد ان العلامة بهذا العنوان لا نعرف فرقا بينها وبين ما تقدم من التبادر
وشقيقه بل في بادي النظر انها ذلك وانما الاختلاف بينهما بالعبارة فجمعهما في الذكر على ما وقع من بعض
المحققين غير جيد وانما جمعنا بينهما مع ذلك للتنبيه على ذلك مع بعض الفوائد ارخاء عنان لتتمة مقام
ان قيل قد اشتهر في الالسنة واتم عليه البرهان والدلالة ان اللغات لا تثبت بالدليل فكيف يجوز الاستدلال
بالامور المذكورة على اثبات المجاز والحقيقة اذ قولك هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة لانه متبادر منه او لا
يصح سلبه عنه وفي ذلك المعنى مجاز لانه غير متبادر او يصح سلبه عنه وهكذا اثبات اللغة بالدليل
قلنا هذا الاستدلال ليس مما نحن فيه في المقام لان مرجعه الى الوضع بيان ذلك هو ان تبادر المعنى على ما عرفت
معلول لوضعه له وكذا الكلام في عدم صحة السلب فاذا ظهر شيء منهما بعد التتبع في الاصطلاح يعلم الوضع
لما تقدم من ان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالوضع وهذا الاستدلال مثل ما يقال ان اللفظ في هذا المعنى
حقيقة لتصريح الواضع بانه وضعه له وكذا الكلام في تبادر الغير وصحة السلب فان مفادهما عدم الوضع فيستدل

في دفع اشكال عمن منع ثبوت اللغات بالاستدلال لاثبات الاوضاع واثباتها بالتبادر ونحوه

بها عليه وهذا كما يقال ان اللفظ في هذا المعنى مجاز لتصريح الواضع بانه غير موضوع له وبالجملة لا شبهة
في انه لكل اصطلاح معان حقيقية ومجازية ولا لكل منهما خاصة يطلع المطلع عليها فيلي به العلم بانه
الخاصة والا لم يكن الخاصة هي ولعلك تطلع على زيادة تحقيق في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى **الباب الثالث**
في تحقيق الواسطة في الالفاظ بين المجاز والحقيقة وتعارض الاحوال وغيرها ففيه فصلان الاول في تحقيق
الواسطة بينهما وجواز انفكاك كل منهما عن الاخر وفيه مباحث **الاول** ان اللفظ قد لا يكون حقيقة
ولا مجازا فيكون واسطة بينهما وذلك في مواضع الاول في اللفظ الموضوع قبل الاستعمال في الموضوع له
غيره فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا لما عرفت سابقا من اعتبار الاستعمال في حدهما وبالجملة الماخوذ في حد
كل منهما جنسان بعيد وقريب اي اللفظ المستعمل والمتحقق فيما نحن فيه انما هو البعيد فقط وتحققه غير كاف
لتحقق جنسهما القريب لعدم استلزام العام للخاص فكيف بالنسبة اليهما وان كان تحقق القريب مستلزما
لتحققه كما ان انتفاء البعيد مستلزم لانتفائه لوضوح استلزام تحقق الاخص للاعم ولذا كلما كان الجنس
اقرب كان اشتماله على الذاتيات اكثر واستلزام انتفاء الاعم للاخص والثاني الالفاظ المهملة فانها لم
تتصف بالمجاز والحقيقة لانتفاء الانقسام اليهما بالوضع المنتفي فيها والثالث الالفاظ الموضوعة
المستعملة في غير معانيها غلطا اما عدم اتصافها بالحقيقة فلانها بالنسبة الى ذلك الاستعمال غير مستعملة
فيما وضعت لها وهو ظاهر واما عدم اتصافها بالمجاز مع تحقق الوضع والاستعمال في غير الموضوع له فلما تقدم من ان المجازي
الذي كلامنا فيه هو ما لوحظ فيه العلاقة والمناسبة وهي هنا منتفية فهذه المواضع قد وجد فيها اللفظ
مع عدم الاتصاف بالحقيقة والمجاز والسر في ذلك هو انهما لما كانا وجوديين غير مجتمعين في محل واحد من جهة
واحدة ولم يكونا من المتضايفين فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومقتضى الضدين جواز خلو المحل
عنهما كما لا يخفى **المبحث الثاني** في جواز انفكاك الحقيقة عن المجاز وعكس الكلام في ذلك من كل من جانب
المجاز والحقيقة اما الثاني فلان الحقيقة على ما عرفت في المقدمة اللفظ المستعمل في الموضوع له ولا شبهة
في عدم استلزام استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في غيره واما الاول فلان المجاز على ما تقدم ايضا
اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لاجل العلاقة بينه وبين الموضوع له فيجوز ان يكون الموضوع له للفظ
معنى ولا يكون بينه وبين غيره من المعاني شيء من العلاقة المعتبرة سواء كان ذلك المعنى بسيطا او مركبا

لكن

في تحقيق الواسطة بين المجاز والحقيقة

لكن لم يتحقق فيه الشرطان المتقدمان المعتبران في اطلاق لفظ الكل على الجزء ولا شبهة في امكان ذلك نعم لو
استعمل ذلك اللفظ في ذلك المعنى يكون حقيقة ولا يمكن اتصافه بالمجازية والسر في ذلك هو انه كلما كان الشيء
في حصوله مفتقرا الى امور لم يكن وجوده لازما لما يتوقف حصول على بعضها ولما كان المجاز في حصوله متوقفا على اللفظ
والاستعمال وغيره وعلاقته بينهما والحقيقة على اللفظ الاول فلا يلزم من تحققها تحققه على سبيل اللزوم
في مقام الانفكاك الذي كلامنا فيه وان تحققت الاربعة لكن وجود الخامس غير معلوم وهو كاف لاثبات
المدعى فتامل لا يقال ان هذا يقتضي اكثرية الحقائق من المجازات وهو ينافي ما اشتهر في الالسنة من الحكم
على المجاز بالاكثرية لانا نقول ان ما ذكرناه دليل عقلي قطعي لا يكاد يشك فيه نعم الامر مصروف الهمة الى
دفع معارضة فتحقيقه يقتضي ارخاء العنان في هذا المقام فنقول هذه المقالة تحتمل معان احدها **الاول**
انها ليست على سبيل الاطلاق بالنسبة الى جميع الالفاظ فيما اذا كان المستعمل للفظ متعددا معينين او اكثر
ولم يثبت الوضع بالنسبة الى الجميع فتقتضي المقالة المذكورة على هذا اكثرية المجاز من الاشتراك بمعنى
ان كون اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة في الجميع فاذا ثبت استعمال اللفظ
في المعاني المتعددة وتردد بين كونه حقيقة في الجميع او في البعض ومجازا في الاخر يحمل على الثاني لان الظن
يلحق الشيء بالاغلب ويؤيد هذا المعنى تمسكهم بتلك المقالة عند معارضة الاشتراك والمجاز والكثرة
بهذا المعنى للمجاز مسلمة وان ذهب بعض الى الاشتراك الخلاف فيه وسيجيء الكلام فيه وجوابه لكن لا يلزم منه
اكثرية المجاز بالنسبة الى الاشتراك ولا يلزم منه الكثرة بالنسبة الى جميع الحقائق حتى يتوجه التنافي
كما لا يخفى **الثاني** ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي اكثر من استعماله في معناه الحقيقي ولعل هذا المعنى يظهر
ممن تمسك بتلك المقالة عند معارضة التخصيص والمجاز معارضا على من رجح التخصيص تمسكا بما اشتهر من
قولهم ما من عام الا وقد خص وهذا المعنى على قسمين احدهما استعمال كل لفظ له معنى مجازي في كل واحد من معانيه
المجازية اكثر من استعماله في معناه الحقيقي وثانيهما استعماله في معانيه المجازية اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي
وان لم يكن استعماله في كل واحد من معانيه المجازية اكثر ولعل وجه اكثرية استعماله في المعنى المجازي القصد
الى اتصاف الكلام بالبلاغة بناء على انها لا تحصل الا باشتمال الكلام على اللطائف والنكات الرائقة التي
لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مثل الاصل المقصود من دون

اعتبار امر زايد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام البلغاء والشعراء لكن دعوى الكثرة في
المجاز بهذا المعنى باطلاقه ايضا ممنوعة اذ لا شبهة في ان استعمال الالفاظ بين عامة الناس اكثر من استعمالها
بين خاصتهم وريب في ان اكثر الاستعمالات الدايرة بينهم ليست بمجازات نعم اكثر الاستعمالات الدايرة بين
الشعراء والخطباء وان كانت مجازات لكنها غير كافية لاثبات الاكثرية على الاطلاق على ان ذلك غير مسلم
على اطلاقه بل بالنسبة الى الخطب والاشعار فمن اين تثبت اكثرية المجاز بالمعنى المذكور ثم حصر البلاغة في المجاز
والاستعارة يستدعي اما عدم اشتمال الكتاب المجيد على الحقايق او عدم كونه بتمامه بليغا والتالي بشقيه فاسد
فالمقدم مثله والملازمة بينة واما بطلان الشق الثاني من التالي فغير محتاج الى البيان ضرورة ان القران
بتمامه في اعلى مراتب البلاغة التي في حد الاعجاز واما بطلان الشق الاول منه فكذلك ايضا لان اشتماله على
الحقيقة مما لا يمكن له انكار وكيف مع ان الغرض الاصلي منه البيان والاعلام لا الاجمال والابهام ولا ريب
ان المناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولهذا ادعى سيد الاواخر والاوايل وفخر الاماثل
الافاضل الذي قد انتهت اليه مراتب الفضيلة والسعادة وحاوي علم السعادة الدينوية والاخروية استاذنا
بل استاد البرية في عصره ادام الله افادته وافاضته ان الغالب في الالفاظ القران والحديث هو الحقيقة وان
المجاز فيها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وايضا ان البلاغة في الكلام على ما عرفها
ائمة المعاني والبيان مطابقته لمقتضى الحال مع حسن فصاحته والمراد بالحال الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص
من التاكيد والاطلاق والحذف وعدمه ونحوها ولا شبهة في انه كما يحصل في المجازات كذا يحصل في الحقايق ثم على
تقدير تسليم الكثرة بهذا المعنى في المجازات لا يلزم منه الكثرية المجاز بحسب الوجود في الحقيقة لجواز ان يكونا متساويين
بل يكون المجاز اقل وجودا من الحقيقة ومع ذلك يكون الاستعمال المجازي اكثر بان يكون بعض الالفاظ حقيقة
لا مجازا ومع ذلك كان حظ المجاز في المحاورات اكثر كما لا يخفى فعلى هذا يكون مع هذا المعنى ان استعمال اللفظ
الذي له معنى مجازي فيه اكثر من استعمال الحقايق **والثالث** ان الاستعمالات المجازية في المحاورة اكثر من
الحقيقة والفرق بينه وبين المعنى الثاني هو ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي انما كانت مفروضة في المعنى
الثاني بالنسبة الى كل لفظ بخلافه هنا فان المعتبر فيه اكثرية الاستعمالات المجازية فيجوز ان يكون استعمال
بعض الالفاظ في معناه المجازي اقل من استعماله في معناه الحقيقي وبعضها اكثر بحيث اذا لوحظ مطلق الاستعمال

في المعنى المجازي كان اكثر ثم ان الكلام في تحقق الكثرة هنا كالكلام في السابق الا ان الامر هنا اسهل
منه كما لا يخفى على المتامل وعلى فرض تسليمها غير منافية للمدعى لما تعلم آنفا حاصله ان هنا اربعة
اشياء قلة الوجود وكثرته وقلة الاستعمال وكثرته فلو كانت قلة الوجود مستلزمة لقلة
الاستعمال او كثرته مستلزمة لكثرته او كانت قلة الاستعمال مستلزمة لقلة الوجود
او كثرته لكثرته ثبت المنافات لكن عدم الاستلزام في جميع ذلك مما لا يحوم له ارتياب
والرابع هو ان المجاز اكثر من الحقيقة في الايات القرانية والاحاديث النبوية والائمة عليهم
الاف السلام والتحية ولعل هذا المعنى يظهر من النظر الى المقصود الاصلي والغرض الكلي في تدوين
علم الاصول وتحقيق مسائله ومبانيه ولا شبهة في كونه البحث عن الالفاظ القران والحديث
على نحو يبتني عليه استنباط الاحكام الشرعية فينبغي حمل كلامهم على ما يتعلق بها فعلى هذا
يكون المراد من قولهم ان المجاز اكثر المعنى المذكور لكنا نمنع تحقق الكثرة بهذا المعنى ايضا و
قد عرفت سنده ثم ان المقصود الاصلي من علم الاصول وان كان ما ذكر لكنا نقطع بعدم اختصاص
القواعد المذكورة فيه بالكتاب والسنة واستدلالهم كثيرا بما يخطر في سلك الالفاظ منها وانه
ليس مقصودهم انحصارها فيهما ايضا لا يسما فيما نحن فيه فان جماعتهم نسبوا المقالة المذكورة
الى ابن جني وهو من ائمة اللغة وعلى فرض التسليم نمنع كونه منافيا للمدعى لوضوح ان اكثرية المجاز
من الحقيقة في خصوص الكتاب والسنة غير مستلزمة لاكثرية مطلق المجاز من الحقيقة كما لا يخفى
على ذي فطنة ودراية **والخامس** ان يكون المراد اكثرية المعاني المجازية من المعاني الحقيقية وهذا
لا يخلو اما ان يكون المراد اكثرية المعنى المجازي بالنسبة الى كل معنى حقيقي بان يكون لكل معنى حقيقي
معنى مجازي متعدد اولا بل المجموع بالنسبة الى المجموع بان يكون مجموع المعاني المجازية اكثر من مجموع
المعاني الحقيقية وان لم يكن لبعضها معنى مجازي مطلقا ولو كان له واحد وعلى التقديرين اما ان
يكون المراد ما يمكن استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل اولا بل ما تحقق فيه الاستعمال
بالفعل فهنا اربعة معان ما ينبغي التكلم في الكل حتى يتبين الحال ويظهر حقيقة المقال **الاول**
ان يكون المراد اكثرية المجاز بالنسبة الى كل معنى حقيقي وان لم يتحقق الاستعمال الفعلي والكثرة

بهذا المعنى متوقفة على دعوى تحقق العلاقة المصححة للتجوز في جميع المعاني وامتناع تحقق معنى لا يكون
بينه وبين غيره من المعاني علاقة منها وهي ممنوعة وعلى من يدعي ذلك الاثبات وللمانع يكفي الاحتمال
وعلى فرض التسليم لا يثبت منه اكثرية المجاز من الحقيقة لما عرفت من اعتبار تحقق الاستعمال في صحة
المجاز وصحة الاستعمال في المعاني التي هي اكثر من المعاني الحقيقية مع عدم ثبوت الوقوع غير كافية لذلك
ومن هنا ظهر بعد حمل الكثرة المجاز من الحقيقة على هذا المعنى كما لا يخفى **والثاني** كالاول مع دعوى
الاستعمال الفعلي ولا ريب ان صحة هذا المعنى متوقفة على ثبوت المعنى الاول وحيث قد عرفت عدمه يظهر لك
حاله وعلى فرض تسليم ثبوته دعوى ثبوت الاستعمال في الجميع ممنوعة وقد عرفت وجهه **والثالث** ان يكون
المراد الكثرة بمجموع المعاني المجازية من مجموع المعاني الحقيقية وان لم يكن لبعضها معنى مجازي اصلا ويكون
المراد بالمعاني ما يمكن فيه الاستعمال وان لم يتحقق الاستعمال بالفعل والاكثرية بهذا المعنى لا شبهة في صحتها
وتحققها لانه وان لم يمتنع ان لا يكون لبعض المعاني الحقيقية معنى مجازي اصلا لكن الغالب يقبله
المعاني المجازي للمعنى الحقيقي الواحد بان يكون بينه وبين جملة من المعاني علاقة مصححة للتجوز بحيث اذا لوحظ مجموع
المعاني المجازية يكون اكثر من المعاني الحقيقية لكن حمل الكثرة المجاز على هذا المعنى في البعد كما تقدم
وعدم المنافاة للمدعى على فرض التسليم **والرابع** ان يكون المراد اكثرية المجموع من المجموع من الاستعمال الفعلي
والفرق بينه وبين القسم الثاني مثلا هو ان المعتبر هناك الكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي من استعماله
في المعنى الحقيقي وهنا اكثرية وجود المجاز من الحقيقة وان كان الاستعمال في المعاني الحقيقية التي تكون
اقل وجودا اكثر وفي المعاني المجازية التي يكون اكثر وجودا اقل وهل الاكثرية بالمعنى المذكور مسلمة ام لا
الظاهر نعم لان الغالب في الالفاظ ثبوت الاستعمال بالنسبة الى معان متعددة لم يتحقق الوضع الا بالنسبة
الى واحد منها فيلزم ان يكون اللفظ في غيره مجازا اذا تحقق ذلك يقول ان اللازم من ذلك وان كان اكثرية
المجاز من الحقيقة بحسب الوجود من الحقيقة الا انه يمنع الا انا نمنع ان مقتضى ما تقدم اكثرية الحقائق من
حتى يكون اكثرية المجازات وجودا منافيا لذلك الا ان ذلك غير مناف لما تقدم لان القدر اللازم من ذلك
جواز انفكاك الامر المتوقف على علة امور عما يتوقف على بعضها ولا يلزم منه الاولية للمجاز تحقق الامور
الموقوف عليها في معان متعددة بالنسبة الى معنى حقيقي واحد فحصل التعدد في المجاز والحقيقة واحدة

فيمكن

فيمكن ان يكون ذلك بحيث يتحقق الاكثرية من الحقيقة مع انتقاد المجاز الى جملة من الامور والحقيقة الى بعضها
كما لا يخفى وذلك ان مقتضى ما تقدم انما كان اكثرية الحقائق اذا كان الموقوف عليه للحقيقة جزء ما يتوقف
عليه المجاز اذ يكون النسبة بينهما عموما مطلقا بان يكون المجاز اخص مطلقا فتحققه كان مستلزما لتحقق
الحقيقة من غير عكس وهو بين الفساد لما عرفت من ان الاستعمال في الحقيقة في الموضوع له وفي المجاز
في غيره وايضا ان الموضوع له في الحقيقة انما يستقر اليه الاستعمال اللفظ فيه وفي المجاز لمناسبة المستعمل فيه
معه والاعتباران متغايران ولا اعدا من المتضادين كما قدمنا ان قلت ان المجاز لو كان اكثر ينبغي الحكم
بالمجازية في مقام الشك لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وح يكون الاصل في الاستعمال المجاز وهذا
ينافي ما اشتهر بينهم من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا هذه المقالة انما يتمسك بها فيما اذا علم المعنى
الحقيقي والمجازي وكان الجهل بالنسبة الى المراد المستعمل فيه فيقال الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر
ان يكون المراد المعنى الحقيقي على انه يمكن ان يقال انه يرجع المعنى الرابع اكثرية المجاز وجودا واقليته
استعمالا وبعكس ذلك في الحقيقة ثم نقول المعنى المذكور يحقق المقالة المذكورة ويبقى كل منها بلا دليل
عليه ومنشأ له ولو قلنا معنى الاصل في الاستعمال الحقيقة ان الاستعمال دليل على كون اللفظ حقيقة
في المستعمل فيه بناء على انه اذا كان اللفظ اكثر استعمالا في المعنى الحقيقي واقل استعمالا في المعنى المجازي
يحكم في مقام الشك على الحقيقة لما اعترفت به من الحاق الظن الشيء بالاغلب بما يتصف بالاغلبية
ويجيء للمقام زيادة تحقيق في محل اللائق ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** في عدم استلزام المجاز للحقيقة
وهذه المسئلة مما اختلف فيه والمختار وفاقا لاكثر الاعلام العدم ايضا واستدل القائلين منهم السيد
المرتضى رضي الله عنه بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لزم تحقق الوضع من دون ان يستعمل اللفظ
فيما وضع له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان وضع الالفاظ لاجل
افادة المعاني المركبة وحيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له اصلا لا يفيد المعاني المركبة فيلزم عراء الوضع
عن الفائدة اما الاول فلانه مبني على ما ذكروا من انه لا يجوز ان يكون المقصود من وضع الالفاظ المفردة
افادة معانيها المفردة لاستلزامه الدور لان افادة اللفظ المعنى للمخاطب متوقف على العلم بوضعه له
والعلم بوضعه له متوقف على العلم بذلك المعنى ضرورة ان العلم بوضع لفظ لمعنى يمكن الا بعد العلم

في عدم استلزام المجاز الحقيقة

بذلك اللفظ والمعنى فلو كان وضع اللفظ الافادة معناه يكون العلم بذلك المعنى متوقفا على افادة اللفظ
اياه فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال وحيث قد كان وضع الالفاظ للافادة وعلم عدم جواز
كونه للمعاني المفردة تعين انه لاجل افادة المعاني المركبة واما الثاني فلوضوح ان الاطلاع على ما في ضمير المخاطب
لا يمكن الا باشارة منه اليه والاشارة اما بالالفاظ او بغيرها وحيث قد كان الكلام في الاشارة اللفظية
نقول انها عبارة عن التعبير عن المعنى المقصود بلفظ يخصه وهو المراد بالاستعمال فاذا لم يعبر عنه باللفظ
لم يقع في التركيب فلا يمكن افادة المعاني المركبة فيلزم عراء الوضع عن الفائدة وهو غير جائز لان الفاعل
المختار لا يكون فعله الا لاجل غرض وفائدة وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان المراد من علم جواز كون المقصود
من وضع الالفاظ افادة معانيها اما ان يكون الافادة الابتدائية اي معرفة المعاني فالملازمة مسلمة لما ذكر
من ان افادة اللفظ المعنى للمخاطب مسبوقة على علمه بذلك المعنى الى اخره لكن لا يثبت منه المدعى من انه لا يكون
المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها مطلقا لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام او مطلق الافادة وان
كانت ثانوية بمعنى العلم بالمعنى على انه مراد للمتكلم فالملازمة ممنوعة لوضوح ان مسبوقية الافادة
الابتدائية على العلم بالمعنى لا يستلزم مسبوقية الافادة الثانوية عليه والحاصل انا نقول ان حصول
المعنى في الذهن لا من هذه الحيثية ينتج ان حصول المعنى في الذهن على انه مراد للمتكلم موقوف على حصول
اصله في الذهن وهو ليس بدور لاختلاف الحيثيتين ثم على تقدير التسليم نقول انما يتم ذلك في الالفاظ
التي يكون الوضع والموضوع له كل منهما اما عاما او خاصا واما اذا كان الوضع عاما والموضوع له خاصا
فلا اذ نقول يجوز ان يكون وضع تلك الالفاظ لاجل افادة المعاني المخصوصة والعلم بالوضع غير متوقف
على فهمها بخصوصها كما لا يخفى ثم ان وضع الالفاظ المفردة لاجل افادة المعاني المركبة يحتمل معنيين الاول
ان تكون الالفاظ المفردة مفيدة لها والثاني ان يكون وضع الالفاظ المفردة لاجل تحصيل المركب وتحصيله
لاجل افادة المعاني المركبة فنقول ان وضع الالفاظ المفردة لاجل افادة المعاني المركبة والاول فاسد لوضوح
ان اللفظ انما يفيد بمعونة الوضع الموضوع له وبسبب افادته اياه يفيد غيره عند قيام القرينة المانعة
عن ارادته كما في المجازات على ما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه وحيث لم يكن المعاني المركبة موضوعا لها
للالفاظ المفردة ولا هي مفيدة للمعاني الموضوع لها اي المعاني المفردة كما هو المفروض حتى يمكن باستفاده

افادتها

افادتها اياها افادتها غيرها على فرض التسليم فكيف يمكن افادتها اياها وحيث قد ثبت عدم جواز ارادة
هذا المعنى من الكلام تعينت ارادة المعنى الثاني في المقام وعليه نقول ان الدليل المذكور لو كان تاما
لدل على عدم كون الوضع في المركبات لافادة المعاني المركبة ايضا لجريانه بعينه فيها اذ نقول ان افادة
المعنى المركب المخاطب موقوفة على علمه بوضعه له متوقف على علمه به لما تقدم فلو كان العلم به مستفادا
من اللفظ يلزم الدور ولا مدفع له الا بما ذكرناه وهو مشترك بينها وبين الالفاظ المفردة والحاصل
ان ما ذكره منظور فيه نقضا وحلا اما النقض فبالالفاظ المركبة واما الحل فبما تقدم ان قيل نمنع
المقدمة الاولى ههنا بانا لا نسلم توقف استفادة المعنى من المركب على علم المخاطب بوضعه له لان العلم
باوضاع الالفاظ المفردة كاف لذلك فعند اجتماع الالفاظ المفردة مع العلم باوضاعها يحصل العلم
بمعنى المركب وان لم يعلم وضعه بخصوصه قلنا لو كان استفادة المعنى من المركب لاجل العلم باوضاع
المفردات واحدا فيلزم ان يكون المفهوم من زيد غلام بالتركيب الاسنادي عين المفهوم من زيد
الغلام بالتركيب التوصيفي والمفهوم منهما عين المفهوم من غلام زيد بالاضافي وكذا يلزم ان يكون
المفهوم من المركبات المتفقة في الهيئة عند اختلاف المفردات مختلفا والتالي باطل فالمقدم مثله
الملازمة ظاهرة وبطلان التالي اظهر لا يقال ان هذا انما يلزم اذا كان العلم بوضع المفردات بمجردها
كافيا لذلك ونحن لم نقل بذلك بل نقول ان العلم باوضاع المفردات مع العلم بكون حركات تلك الالفاظ
دالة على النسب المخصوصة مفيد اي موجب لاستفادة تلك المعاني لتلك المعاني والمفردات وان
كانت غير مختلفة يجوز ان يكون اختلاف المعاني لذلك لانا نقول ليس المراد من العلم باوضاع المركبات
الا العلم بكون هيئة خاصة دالة على معنى خاص ومعينة له وهيئة اخرى لاخر وهكذا كما مر تحقيقه
وحيث قد اعترفت بتوقف فهم المعنى على العلم بذلك يلزمك الاعتراف بتوقف فهم المعنى على العلم
بذلك يلزمك الاعتراف بتوقف فهم المعنى من المركب على العلم بالوضع وهو المطلوب نعم يمكن
ان يستدل على عدم كون المقصود من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها بانه لا شبهة في ان وضع
الالفاظ لابراز ما في الضمير واعلام ما في البال بطلب شيء او تركه ونحوهما ولا شبهة في انه لا
ينفك عن التركيب فيكون وضع الالفاظ لاجل افادة المعاني المركبة لا المفردة من هذه الجهة والدلالة

وضع الالفاظ المفردة
ليس لافادة المعاني المفردة

على مجرد المعاني المفردة وان كانت ممكنة كزيد وعمرو وبكر ونحوها الا انه ليس بما يترتب عليه كثير فايدة حتى
يكون الوضع لذلك والدليل بهذا المنوال لا يخفى اختصاصه بالمفردات وعدم جريانه في المركبات واما
ثانيا فلان الدليل المذكور بعد تمامية انما يدل على استلزام الوضع الحقيقة دليل عليه وبواسطة يدل
على استلزام المجاز الحقيقة في الحقيقة لا ارتباط بينهما بالدالة والمدلولية كما يظهر بالتامل مع انك
قد عرفت نسادة بما تقدم مع ان بين الوسايط بين الحقيقة والمجاز اللفظ الموضوع الغير المستعمل في
الموضوع له وغيره فتامل واما ثالثا فلان حديث وضع المفردات لاجل افادة المعاني المركبة لا مدخلية
له في اثبات المرام اصلا اذ المفسدة على تقدير عدم استلزام المجاز الحقيقة تحقق الوضع مع عدم استعمال
اللفظ في الموضوع له وهو متحقق ولو كان وضع الالفاظ لافادة المعاني المفردة كما لا يخفى فتامل واما رابعا
فلانا لا نسلم عند عدم استلزام المجاز الحقيقة يلزم خلو الوضع عن الفايدة لوضوح ان تحقق المجاز فايدة
عظيمة بل من اهم الامور المعتبرة في الفصاحة والبلاغة فيمكن ان تكون وضع اللفظ مع عدم استعماله
في الموضوع له لاجل ذلك لوضوح عدم امكان تحققه مع انتفاء الوضع واما مع تحققه وانتفاء الاستعمال
فلا كما لا يخفى ثم على تسليم انحصار فايدة الوضع في الاستعمال في الموضوع له نقول اللازم عند عدم الاستعمال
غير عدم ترتب لها الفايدة مع كون الفعل لها والمحذور انما يلزم لو كان الفعل الغاية مستلزما الترتيبها
عليه او علم ترتبها مستلزما لعدم كونه لها لكن فساده غني عن البيان مع انه تقدم الكلام عليه شرحا
في النقض بالمشترك في حد الحقيقة والحاصل ان المعتبر في صدور الفعل الاختياري اعتقاد الفايدة
لا مطابقته للواقع واللازم على تقدير عدم الاستعمال عدم مطابقته له لا عدم الاعتقاد فاللازم
غير محذور والمحذور غير لازم لكن لا يخفى عليك ان هذا انما يصح فيما اذا لم يكن الباري تعالى واضعا
او صدور الفعل لاعتقاد الفايدة وان لم يترتب عليه انما يصح اذا لم يكن الفاعل عند الفعل عالما بعدم
ترتبها عليه فيختص ذلك بالنسبة الى غير الله تعالى واذا كان عالما بذلك كما في حضرته تعالى اذ لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض فلا اذ صدور الفعل لاجل فايدة مع العلم بعدم ترتبها عليه
في قوة كونه لغاية كما لا يخفى فيختص الجواب بما ذكرنا قبل التسليم وحيث قد ظهر فساد القول المذكور
فتعين القول الاخر وهو عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن اختلف اصحاب هذا القول على فرقتين

مبعضهم

فبعضهم تعدى من الامكان وادعى الوقوع والثبوت بمعنى ان المجاز من غير حقيقة كما انه ممكن عقلا و
واقع لغة لكنه نادر واستدل لذلك بانه لو كان المجاز مستلزما الحقيقة لما تخلف عنها والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة بينة واما بطلان التالي ففي كل من الالفاظ المركبة والمفردة اما الاول
فلان قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحوها من المركبات مجازات لا حقايق لها قطعا
وقد اجيب عنه بانه مشترك الالتزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات
موضوعة لمعنى محقق وليس كذلك وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمعنى المحقق ان كان معنى محققا
في الخارج كما هو الظاهر من الكلام سلمنا بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة ضرورة ان اللازم في المجاز
وضعه لمعنى واما كون ذلك المعنى متحققا في الخارج فلم يشترطه احد بل ولا وجه له ان قلت ان المجاز لما
كان متوقفا على العلاقة بين معناه وبين الموضوع له كما عرفت مفصلا فلا بد ان يكون الموضوع له
متحققا في الخارج حتى يمكن للمتجوز استعماله فيما فيمكن له التجوز فلو لم يتحقق المعنى لم يمكن التجوز لان
العلم بالعلاقة شرط فيه وهو مع عدم تحقق المعنى ممتنع وامتناع الشرط يستلزم امتناع المشروط
لكن التجوز واقع كما هو المفروض فيلزم منه تحقق المعنى قلنا اشتراط التجوز بالعلم بالعلاقة مسلم
لكن توقفه على تحقق المعنى في الخارج ممنوع بل الموقوف عليه هو تعقل المعنى لا تحققه في الخارج ان قيل
سلمنا ان الموقوف عليه تعقل المعنى لكنه يحتاج الى سبيل فيكفي التحقق الخارجي قلنا انحصار الطريق في
التحقق الخارجي ممنوع كما لا يخفى فكما يمكن ان يكون طريق التعقل ذلك كذا يمكن ان يكون غيره فليكن
ما نحن فيه ذلك ثم نقول ان اللازم اطلاع المتجوز على العلاقة لا المستعمل فنقول يمكن ان يكون المتجوز في الكل
هو الواضع فانه لما وضع اللفظ للمعنى المتعقل عنده لاحظ العلاقة بينه وبين مناسبه لستعمل
اللفظ فيه ثم تبعه المستعملون في ذلك فاشتهر الاستعمال او يكون المتجوز غيره لكن ممن اطلع على الموضع
له منه فاستعمله في المعنى المجازي بعد ملاحظة العلاقة ثم اشتهر لا يقال انحصار لزوم الاطلاع على
العلاقة في المتجوز ممنوع اذ الاستعمال لا بد ان يكون بحيث يظهر سره وهو مع عدم تحقق المعنى غير
ممكن لانا نقول بعد تسليم القدر اللازم اطلاع سر الاستعمال على مخاطب المتجوز لا الكل احد فيمكن
تنبيه المتجوز اياه على الموضوع له ليظهر عليه لم الاستعمال ثم لما ظهر المستعمل فيه على غيره استعمل اللفظ

فيه وان كان المراد من المعنى المحقق اعم من ذلك فنقول الملازمة وان كانت مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع
فانه ما هناك عدم ظهور المعنى الموضوع له لنا وهو غير مضر لما عرفت من ان اللازم اطلاع المتجوز
على المعنى لا لكل احد والكلام انما يتم اذا كان عدم الظهور عنده فانا نسلم العدم الظهور عند الكل او الظهور
عند البعض كالمتجوز مثلا نسلم الظهور عند الجميع لكن الفرق فانسبة بضادها كما لا يخفى واما ثانيا
فلان الاستدلال مبني على توهم اعتبار الوضع الشخصي في المركبات حيث رأى المفردات كالاسد مثلا
اذا استعمل في المعنى المجازي مع ان ذلك اللفظ بخصوصه موضوع للحيوان المفترس توهم ان ما نحن فيه لا بد
ان يكون ايضا مثل ذلك والحال ان خصوص قامت الحرب على ساق لم يكن موضوعا للمعنى وهو توهم فاسد لان
الوضع في المركبات نوعي على ما تقدم تحقيقه في المقدمة فيكفي في وضع المركبات ثبوت الوضع في نوع
الهيئة الاسنادية مما لا ريب فيه وهو كاف لثبوت الوضع في المركبات المذكورة فالحق في الجواب عن اصل
الاستدلال ان يقال ان الكلام في المجاز اللغوي والمجاز في هذه المركبات على التقرير المذكور انما هو في الاسناد
وهو مجاز عقلي كما سيجيء توضيحه فلا وجه للتمسك بها في المقام تحقيق المقام على وجه يرفع معه الحجاب
عن وجه المرام يقتضي ان يقال ان الحقيقة كما تنقسم الى لغوية وعقلية كذلك المجاز منقسم الى عقلي ولغوي
فالحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم
التفضيل والظرف الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر والمجاز العقلي اسناده الى غير ما هو له الى اخره ثم نقول
ان مراد المستدل من دعوى التجوز في قامت الحرب على ساق اما في الاسناد او في المواد والمفردات او فيهما
وعلى الاول نقول انه يكون المجاز عقليا اذ القيام على ساق حقيقة صفة لاهل الحرب وقد نسب الى الحرب
نقول على فرض التسليم وان تحقق التجوز من غير حقيقة لكنه خارج عما نحن فيه اذ الكلام في المجاز اللغوي
الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له وعلى الثاني بان يكون القيام مجازا عن الاشتداد والساق على
الات الحرب واسبابها ويكون الحرب مجازا على ظاهره نقول ان التجوز ح وان كان لغويا غير مثبت للمدعى
لوضوح تحقق استعمال كل من لفظي القيام والساق في معناه الحقيقي فالمعنى ح اشتد الحرب على آلته فالاسناد
ح حقيقي وعلى الثالث نقول لا حاجة لاو تكابرهنا لامكان الاستغناء باحد المجازين عنه وعلى فرض التسليم
غير مثبت للمدعى لما مر وكذا الكلام في شابت لمة الليل فان التجوز فيه اما في الاسناد بان يقال ان الشيب

وصن لذلك الشعر حقيقة كالانسان واسنادها الى غيره اسناد الشيء الى غير ما هو له ومع نقول على
تقدير تسليم تحقق التجوز من غير حقيقة يكون ذلك مجازا عقليا لا حقيقة عقلية له وقد عرفت ان
الكلام في المجاز اللغوي واما في المفردات بان يكون شابت مجازا عن انقضت ولمة بضم اللام وتخفيف
الميم حقيقة بمعنى الجماعة مجازا ... فيكون معنى انقضت معظم الليل ويكون المقصود التنبيه على
قرب الصبح او يكون شابت مجازا عن ارتفعت ولمة الليل مجازا عن سواد ها وظلمتها اي ارتفعت
وزالت ظلمة الليل ويكون المقصود التنبيه على طلوع الفجر فح ان التجوز وان كان لغويا لكنه غير مثبت
للمدعى لما عرفت واما فيهما فانه مع تسليم خروج الشق الاول منه على النحو الذي مر تقدم عرفت الجواب عنه
واعلم ان بعضا منهم حمل المثالين المذكورين على الاستعارة التمثيلية بان يجعل قامت الحرب على ساق
تمثيلا لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه ولا يقعد عنه وشابت لمة الليل تمثيلا للهيئة المركبة من الليل
وظهور بياض الصبح في سواد اخره بحال ظهور الشيب في سواد الشعر وفيه تامل لان حاصل الاستعارة
التمثيلية على ما صرح به في المطول ان تشبه احدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بالاخرى ثم يدعى
ان صورة المشبهة من جنس الصورة المشبهة بها فتطلق على الصورة المشبهة اللفظ الدال بالمطابقة
على الصورة المشبهة بها وهنا ليس كذلك كما لا يخفى واما الثاني اي انفكاك الحقيقة عن المجاز في الالفاظ
المفردة فذلك في الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان اما الاول فلانه استعمل في الله تعالى ولا
يستعمل في غيره واستعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان الموضوع له اما رقيق القلب او
ذو الرحمة مطلقا حقيرة كانت او جسيمة في الدنيا كانت او في الاخرة واي منهما كان استعماله فيه
تعالى فقط استعمال اللفظ في المعنى المجازي اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه استعمال اللفظ
الموضوع للمعنى المطلق على ما في المقيد ولما كان المقصود اختصار استعماله في حق الله تعالى ثبت انه مجاز
لا حقيقة له وفيه نظر لان مجازية الرحمن في الذات الاقدس ممنوعة بل الظاهر انه حقيقة لوجه
خاصة فيكون من قبيل المنقولات فلا يلزم المجازية لجواز ان يكون النقل تعيينيا ولا يخفى عليك انه
ح لا يمكن ان يكون النقل عرفيا لان اسماءه تعالى توقيفية بل شرعي ومع يرجح احتمال التعيني على
التعييني ثم ان هذا كله على فرض تسليم عدم استعماله في المعنى اللغوي مطلقا وهو ممنوع لجواز استعماله

فيه قبل المنع قبل المنع الشرعي واثبات المرام موقوف على دفع هذا الاحتمال واما الثاني فكعسى وحبذا و
نحوها من الافعال التي كانت حيثيتها على هيئة الماضي الذي وضع للدلالة على الزمان المعلوم ولم يستعمل
فيه بل استعمل في غيره مع تحقق المجاز من غير حقيقة وفيه يأتي نحو ما سبق من النظر في الرحمن فلا يتم الاستدلال
ثم ان اطلاق الفعل عليها مسطور فيه لان الدلالة على احد الازمنة الثلاثة ماخوذة في حده فكيف يصدق
عليه مع انتفائها فيه وليس الامر كما قيل فيه مثل صيغ العقود كالبيع والنكاح والصلح واشباهها فان
الوضع فيها للمعاني العقلية وكذا الاستعمال فيها ثابت واطلاق الفعل عليها حال استعمالها في المعاني الانشائية
لذلك اشكال فيه واما فيما نحن فيه فالمفروض عدم ثبوت الاستعمال في المعاني الفعلية مطلقا لا يقال ان
الاستعمال فيها وان لم يثبت لكن الوضع ثابت فيكفي اطلاق الفعل لذلك لانا نقول دعوى ثبوت الوضع
ممنوعة لاحتمال حصوله لما استعمل فيه وعلى من ادعى الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال وعلى فرض التسليم فنقول
الماخوذ في حد الفعل بالطباق النحاة على ما علمنا منهم الدلالة على احد الازمنة لا الوضع لذلك ويمكن الجواب
بان مبنى الايراد انما هو على تسليم كون اطلاق الفعل على عسى مثلا وغيره من الافعال بمعنى واحد وهو غير
لازم اذ القدر المعلوم اطلاق الفعل عليها فيمكن ان يكون مشتركا لفظيا لا يقال ان هذا الاحتمال بما يفسد
المقام اذ المفروض ان عسى مثلا مجاز لا حقيقة وهو انما يكون اذا كان مستعملا في غير الموضوع له ومع
ينافي احتمال الاشتراك لانا نقول احتمال الاشتراك بالنسبة الى لفظ الفعل لمن ما دل على الزمان المعين
كضرب مثلا وبين ما لم يدل كعسى وان ذلك من المنافي يكون عسى مجازا وحيث قد ظهر المنافشة في
مقال الفرقة المذكورة رجحت مقالة الفرقة الاخرى وهي منع الاحتمال الترجيح ودعوى الاشكال عارية
عن الوقوع في الاستعمال فهي بالاجتهاد حقيق وبالاعراض عن ما عداها يليق **الفصل الثاني** في تعارض
الاحوال وغيره مما يتعلق بذلك المقال اعلم ان استفادة المعاني من الالفاظ قد يكون متعذرة وذلك اما
لعدم العلم بالمقتضي او لوجود المانع اما الاول فكما اذا لم يعلم وضع اللفظ والاذن ح تتبع اللغات وتصفح
موارد الاستعمالات او ممن ذلك عنه جلباب الجهل الاستعلام وبالجملة اللازم تحصيل العلم بالوضع بأي
نحو اتفق واما الثاني فنقول اذا علم وضع اللفظ لمعنى وتعذر ارادته في مقام يبقى اللفظ معطلا ما لم يقترن
باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فهذه الاحتمالات

في بيان افتقار الاصولي الى البحث عن تعارض الاحوال

مانعة عن حصول التفاهم فلا بد للاصولي من البحث عنها ليظهر رجحان البعض من الاخر متعين بالا[illegible]
فيحمل اللفظ عليه هذا حاصل ما قيل في هذا المقام اقول اللفظ الذي لم يرد منه المعنى الحقيقي المعلوم في الاستعمال
المفروض لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه فيه معلوما او لا وعلى الثاني لا يجديه ترجيح واحد من تلك الاحتمالات
اذ غاية ما يترتب عليه على فرض التسليم كون اللفظ في المعنى الذي اراده المستعمل على ذلك الوجه ولا
شبهة في انه بمجرده لا يكفي لحصول التفاهم في التخاطب كما لا يخفى وعلى الاول نقول ان المستعمل فيه بناء
عليه معلوم سواء كان اللفظ فيه مجازا او منقولا او مشتركا وهكذا فالتفاهم ح متحقق سواء كان الاستعمال
على الراجح من تلك الاحتمالات ام لا فالبحث عن تعيين الراجح والمرجوح منها لا مدخلية له في التفاهم ويمكن ان
يختار الثاني ويقال ان عدم ترتب الفائدة بناء عليه انما هو اذا لم يعلم المعنى المشترك والمجازي مثلا للفظ
واما اذا كانا معلومين لكن لم يعلم ايهما هو مراد المستعمل فح لو لم يكن لاحدهما رجحان على الاخر لم يحصل التفاهم
اذ اللفظ يبقى مترددا بينهما بخلاف ما اذا كان لاحدهما رجحان على الاخر اذ ح يحمل اللفظ على الراجح فيحصل التفاهم
لكن هذا مع انه لا يستقيم بالنسبة الى جميع الاحتمالات اذ من جملتها النقل والاضمار والتخصيص والتقريب
المذكور لا يتاتى بالنسبة اليها كما يظهر بعد التامل ولا في الاشتراك والمجاز ايضا لان بعض الصور
يتوجه عليه ما سبق عليه في معارضة المجاز والاشتراك ويمكن ان يختار الاول ايضا ويقال ان البحث
عن تعيين الراجح والمرجوح ليس لتحصيل التفاهم في المستعمل فيه المعلوم بل في غير ذلك الاستعمال توضيحه
ان اللفظ في المستعمل فيه المعلوم لو كان مجازا متى استعمل مجردا عن القرينة يحمل على المعنى الحقيقي الذي تعذر
ارادته في المقام وحمله عليه يفتقر الى قرينة فالمعنى المجازي تابعا لم يحمل عليه واما اذا كان منقولا الى ذلك المعنى
فيكون الامر بالعكس فعند استعماله مجردا عن القرينة وجب حمله على هذا المعنى وحمله على المعنى المنقول منه
يفتقر الى قرينة فح نقول لو لم يرجح احد هذين الاحتمالين على الاخر وكانا متساويين في نظر المجتهد لم يمكن
حصول التفاهم لتردده بين المعنيين الذين لم يترجح احدهما على الاخر وكذا الكلام بالنسبة الى الاشتراك
والمجاز فانه على الاول لم يحمل على احد المعنيين عند التجرد عن القرينة وكان اللفظ مجملا وعلى الثاني قدم المعرف
الا بقرينة فلو لم يرجح احتمال التجوز على الاشتراك لم يحصل التفاهم وهكذا بالنسبة الى النقل والاشتراك
فالامر فيه بعد ما ذكر غني عن البيان وهكذا الامر بالنسبة الى التخصيص وكل من النقل والاشتراك فان

الامرين التخصيص والنقل كالامرين المجاز والنقل وبينه وبين الاشتراك كالامرين وبين المجاز بين الكلام
في مقدمية البحث عن ترجيح كل من التخصيص والمجاز على الاخر في التفاهم فان اللفظ عند التجرد عن القرينة
يحمل على المعنى الحقيقي والحمل على اى منهما كان يفتقر الى القرينة فلا يتفاوت الحال بين التخصيص والمجاز
فتحول مدخلية البحث عن ترجيح كل منهما على الاخر انما هو عند قيام القرينة على انتفاء عين حمل الاحتمال
وانحصار الامر بينهما او ترجيحهما عليه مع علم معلومية المستعمل فيه منهما اذ لو لم يكن لاحدهما رجحان على الاخر
يبقى اللفظ مترددا بينهما فلا يمكن الحمل على احدهما فلا يحصل التفاهم فلا بد من البحث حتى يتعين الراجح فيحمل
اللفظ عليه عند التعارض لكن قد لا يظهر الثمرة المهمة للبحث عن الراجح منهما وذلك فيما اذا كان الكلام
مثل اكرم الرجال فانه اذا ثبت احتمال في المجاز والتخصيص ودار الامر بينهما يكون المراد من لفظ الرجال بعضهم
سواء كان اللفظ مجازا والعلاقة المشابهة او تخصيصا فالثمرة المهمة الموجبة للبحث عن تعيين الراجح منهما
انما هو في اللفظي كما في قولك اكرم العلماء وعلم في الخارج علم وجوب اكرام الجميع فح اما ان يحمل الامر على الاستحباب
ويبقى لفظ العام على ظاهره او يخصص العلماء ويحمل صيغة الامر على ظاهرها فعند ثبوت رجحان التخصيص
على المجاز يحمل العام على خلاف ظاهره ويبقى الامر على ظاهره وعند العكس تعكس الامر وعند التساوي
يتوقف فلا يحصل التفاهم هذا تحقيق الحال في افتقار الاعلام الى البحث عن تلك الاحوال ولعلك تطلع في معارضة المجاز والاشتراك
على زيادة من ذلك عند التعرض لكل منها على التفصيل بعون الموفق المعين الجليل **اعادة كلام لتفصيل**
مقام اعلم ان الصور المتصورة بين الاحتمالات الخمسة عشر يحصل بملاحظة واحد منها مع الاربعة الباقية
ثم واحد منها مع الثلاثة الباقية ثم واحد منها مع الاثنين ثم بينهما فتحقيق المقام يستدعي التكلم في مباحث
البحث الاول في معارضة الاشتراك والمجاز وقد اختلفوا في ذلك فالمشهور هو ما هو المشهور اولوية
المجاز من الاشتراك والسيد الاجل وبعض من وافقه ذهبوا الى العكس ونحن نقول اولا ان هذا الكلام
يحتمل وجهين الاول ان اللفظ اذا علم له معنيان ومعنى مجازي واستعمل في مقام وعلم عدم ارادة احد المعنيين
الحقيقيين ولم يعلم ان المراد المستعمل المعنى الاخر من المعنيين الحقيقيين مثلا او المعنى المجازي فاين مقد ترجيح المجاز
ان المجاز خير من الاشتراك بمعنى انه اذا دار الامر بين ان يكون مراد المستعمل من اللفظ المعنى الاشتراكي او المجازي
فالمعنى المجازي اولى بالارادة من الاخر وعند ترجيح الاشتراك ينعكس الامر ويمكن التفصيل في ذلك بانه ان كان استعمال

ذلك اللفظ في المعنى المجازي اكثر منه في المعنى المشترك فالحمل على المجازي اولى وعند العكس وعلى القرينة
التوقف يند حمل اللفظ في حال الاجمال والتجوز التمسك باصالة في مقام الاشتباه لا ان هذا عند تحقق الكثرة
او عدمها على التفصيل المذكور في خصوص ذلك اللفظ ظاهر واما بالنسبة الى نوع المجاز والمشترك لا بالنسبة
الى الخصوص فيمكن ان يكون الامر ايضا كذلك ويشكل الامر عند المعارضة بين الخصوص والنوع وان كان
ترجيح الخصوص على النوع اولى والتحقيق في جميع هذه الموارد ترجيح المعنى الاشتراكي في الارادة بناء
على اطباقهم على ان ارادة المعنى المجازي عليه متوقفة على القرينة الصارفة وكذا حمل اللفظ عليه والمفروض
ان القرينة المجازية منتفية فلا يجوز ارادته منه فتعين المعنى الاشتراكي للارادة فيحمل اللفظ عليه
فح لا يقال ان ذلك مشترك الورود اذ كما ان ارادة المعنى المجازي متوقفة على القرينة كذلك ارادة
احد معاني المشترك وكما ان اللفظ لا يحمل على المعنى المجازي حالة التجرد عنها كذا لا يحمل على احد معاني المشترك
فح فلا افتراق بينهما من هذه الجهة لانا نقول ان الامر وان كان كذلك لكن القرينة في المجاز لا بد ان يكون
صارفة عن المعنى الحقيقي سواء كان واحدا او متعددا والقرينة في المشترك لا بد ان يكون معينة
والتعيين قد يكون بدلالتها على ارادة احد المعاني بخصوصه وقد يكون بدلالتها على عدم ارادة ما سوى
المعنى الواحد فعند ذلك يتعين ذلك المعنى بالارادة والمفروض فيما نحن فيه انتفاء القرينة الصارفة
اذ الفرض جواز ارادة احد معاني اللفظ فالقرينة الصارفة عن جميع المعاني الحقيقية منتفية بخلاف
القرينة من قبيل الثاني اذ قيل كما يكون احد المعاني الحقيقية عند احتمال المجازية محتملا كذا يكون المعنى
المجازي عند احتمال الحقيقة محتملا فلا توجد القرينة المعينة ايضا قلنا حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
لا يفتقر الى قرينة مانعة عن المعنى المجازي بالاتفاق بخلاف العكس كما يكفي في تحقق القرينة
المعينة في المشترك ما دل على عدم ارادة غير واحد من معانيه الحقيقية وان كان المعاني المجازية محتملة
وايضا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى انه اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي واستعمل في موضوع
ولم يعلم ايهما المراد انه يجب الحمل على المعنى الحقيقي وهو اتفاقي بينهم وهو اعم من ان يكون اللفظ مشتركا
او لا ومقتضى ذلك الحمل على المعنى المشترك فيما نحن فيه من غير تامل وتحقيق المقام يستدعي ان يقال
كل لفظ اذا وقع كل لفظ اذا وقع في كلام لا يخلو اما ان يكون الموضوع له معلوما او لا وعلى التقديرين

اما ان يكون المستعمل فيه معلوما ام لا فيها صور الاولى ان يكون الموضوع له والمستعمل فيه كلاهما معلوما فهذا
لا اشكال اما ان يكون المستعمل فيه المعلوم هو الموضوع له ظهورا ولا يستحق الكلام فيه ان شاء الله تعالى والثانية
ان يكون كلاهما مجهولين واللازم فيهما بذل الجهد في تحصيل العلم بالوضع فان حصل لا اشكال من سائر الاقسام
فحكمه يعلم من حكمها والا فحكمه حكم المجمل والثالثة ان يكون الموضوع له معلوما والمستعمل فيه غير معلوم و
الرابعة عكسه فالكلام هنا في هاتين الصورتين الاولى ان يكون الموضوع له معلوما فالخلاف في المستعمل فيه
والحكم فيه الحمل على الموضوع له بوجوه الاول انه لو لم يكن مرادا ولم يحمل عليه فلا يخلو اما ان يحمل على المعنى
المجازي او لا على شيء منهما والاخير باطل لاستلزامه تعطيل اللفظ المستلزم لتعطيل الاحكام ولا شبهة في
فساده وكذا الثاني لاطباقهم على ان حمل اللفظ على المعنى المجازي وكذا ارادته منه متوقف على القرينة والمفروض
انتفاؤها متعين الاول لا يقال ان تجرد اللفظ عن القرينة في نظرنا لا يستلزم تجرده عنها في نفس الامر لجواز
ان قرينة المستعمل بها ثم سقطت فحمله على المعنى الحقيقي مستلزم حمل اللفظ على غير ارادة المتكلم منه لانا
نقول انا لم ندع القطع بارادة المعنى الحقيقي بل الظن والاحتمال المذكور ونحوه لا ينافيه لان احتمال وجودها
وسقوطها مدفوع بالاصل فيحصل الظن بارادته من اللفظ ولهذا نقول ان دلالة الالفاظ ظنية وعلى
تقدير الاقتران والسقوط لا مرجح لان الخطاب في امثال المقام معنى والظن حجة فيه ان قلت ان الترديد
ليس بتام لان هنا احتمالا آخر وهو ان يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وغيره قلنا هذا ايضا باطل لما مر من ان حمل
اللفظ على المعنى المجازي مطلقا متوقف على القرينة وايضا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في آن واحد وهو
غير مجوز عند المحققين وايضا يلزم ان يكون المعنى الموضوع له وغيره كلاهما معنى موضوعا له اللفظ لان فائدة
الوضع الدلالة على المعنى من غير احتياج الى القرينة وقد عرفت مما سبق ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى لذاته فيلزم ان يكون غير الموضوع له موضوعا له والثاني انه لو لم يكن الموضوع له مرادا لكن اللفظ
لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح واللوازم باسرها باطلة فالملزوم كذلك
اما الملازمة فلان وضع اللفظ لازاء المعنى احداث علاقة ونسبة بينهما توجب للعالم به ظهوره منه عند
الاطلاق وخطوره عند الاستعمال فالمخاطب العالم بالوضع عند سماعه وملاحظته ينساق ذهنه اليه لاجل
وضعه بازائه فلو لم يرد المخاطب ذلك بل غيره مع علمه بذلك واطلاعه عليه وعدم نصب قرينة عليه

وتكليفهم

في لزوم حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية عند انتفاء القرينة

وتكليفهم بفهم ذلك الغير لم يمكن الامتثال وعدم ارادته له الظاهر لزوم ما ذكر ظاهر واما بطلان التالي فنقول
والثالث انه لو لم يكن المعنى الموضوع له في تلك الحالة مرادا من اللفظ لزم انتفاء الفائدة في بعثة الرسل وانزال
الكتب والتالي باطل فكذا المقدم اما الشرطية فلان المقصود منها هداية الناس الى ما فيه صلاح المعاش و
المعاد وهو يتوقف على المخاطبة والافهام ولا شبهة ان تلك الثمرة انما تترتب على ارادة الله تعالى منهم مثلا
من الالفاظ لا غير فلو كانت المعاني المرادة منها غير المعاني الظاهرة ولم ينصب قرينة على المراد انتفت تلك
الثمرة فيلزم منه انتفاء الفائدة من الرسل والكتب المنزلة في الالفاظ الغير المقترنة بالقرينة واما بطلان
التالي فلا يحتاج الى البيان وايضا ورد في الحديث ان الله تبارك وتعالى اجل من ان يخاطب قوما بخطاب
ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ما يفهمونه ان قيل ان كل هذه الادلة لا يجدي نفعا بالنسبة الى الموجودين
في هذه الازمان وما ضاهاها في فهم الآيات والاخبار لانهم ليسوا بمخاطبين بها حتى يكون الحجة في حقهم معانيها
الظاهرة عندهم فيحتمل ان يكون المعنى الظاهر عند المخاطبين مغايرة للمعاني الظاهرة عندنا وعلى تسليم الاتحاد
يكفي دعوى الاقتران بالقرينة الصارفة عن تلك المعاني الظاهرة قلنا اختصاص تلك الخطابات القرآنية
والنبوية بالموجودين وان كان مسلما لكنا مكلفون بتحصيل فهمهم وندعي ان المعاني المفهومة منها عندهم
هي المعاني المفهومة عندنا فتكليفنا انما يحصل من مقدمتين الاولى ان هذا فهم الحاضرين والثانية كلما كان
كذلك فهو حجة علينا فينتج ان فهم الحاضرين حجة بالنسبة الينا اما الكبرى فبالادلة الدالة على الاشتراك
في التكليف واما الصغرى فلان تلك الالفاظ لو كانت المعاني المفهومة منها عندهم هذه المعاني الظاهرة عندنا
فهو المطلوب وان كانت غيرها يلزم النقل والتغيير والاصل العدم وكذا لو كانت هي المعاني الظاهرة لكنها
عندنا اقترنت بما يصرفها عنها فان اقترانها به غير معلوم فيندفع بالاصل على ان اهتمام السلف في ضبط ما سمعوه
وحفظ ما اخذوه من غير اسقاط شيء يتغير به المعنى ينافي الاحتمال المذكور والرابع الاجماع فان العلماء في
جميع الاعصار والامصار كالعربية والاصول اطبقوا على لزوم حمل اللفظ على المعنى الظاهر عند التجرد عن
القرينة واطباقهم في امثال المقام حجة فظهر مما ذكر ظهورا بينا انه اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي ولم يعلم
ان مراد المستعمل اي من المعنيين ان اللازم حمله على المعنى الحقيقي وعدم جواز حمله على المجازي وهذا احد المعنيين
المقصودين من قولهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة متفق عليه بينهم الا في المجاز المشهور بناء على ما ذهب

اليه بعضهم من تقديمه على الحقيقة ولو عند التجرد عن القرينة على انه يمكن الجواب عن ذلك بحمل قولهم على الاول ان الحق
فيما اذا استعمل اللفظ مجردا عن القرينة وعند انتفاء تلك الاحتمال ان يكون الشهرة قرينة المجازية عند ذلك
القايل على ما ذهب اليه بعضهم والثاني المراد تقديم الحقيقة بحسب الذات ولا ينافيه تقديم المجاز في
بعض المواضع باعتبار الامور الخارجية كالشهرة ولو لم يكن قرينة اذا علمت ذلك نقول والذي يظهر مما ذكر
لزوم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند استعماله مجردا عن القرينة وعدم جواز حمله على المعنى المجازي سواء كان
اللفظ منفردا او مشتركا كما بيناه فيه فاحتمال الحمل على المعنى المجازي فيه فاسد بل الحكم بما ذهب اليه احد ومحل
النزاع في معارضة الاشتراك والمجاز انما هو على المعنى الذي سنقف عليه ومباحث من حجية ظواهر الالفاظ
ولزوم حملها عليها وعدم جواز الحمل على غيرها عند التجرد ظهرت فساد ما ارتكبه طايفة خاسرة من اهل الضلال
وفرقة عادلة عن الشريعة وما يتعلق بها من المال وليس ذلك الا لتقصيرهم في القواعد المعتبرة في دلالة
الالفاظ وقصور همم عن القوانين الممهدة لذلك المرام حيث قالوا في الامور المتعلقة بالاخرة من سؤال
القبر وغيره ان سؤال القبر وثوابه وعذابه عبارة عن تخيل النفس بدنه معبودا واصلا اليه اللذات او
الالام على سبيل المجازات على ما اعتقد في الدنيا والبعث عن خروج النفس من الهيئات المحيطة بها والحشر
عن وصول كل نفس الى غاية فعله والصراط عبارة عن التوسط في الاخلاق والجنة عبارة عن العالم العقلي والنار
عن الصور الكدرة المظلمة المولمة وغير ذلك من المقالات الفاسدة والتاويلات الرديئة ونحن نقول ان هذه
الالفاظ لها معان ظاهرة او فسرت بالفاظ ولم تقترن بالقرينة الصارفة عنها فاللازم حملها على ظواهرها
لانتفاء ما يدل على امتناعها فسؤال القبر عبارة عن سؤال الملكين الحاضرين في القبر الموكلين من عند الله
تعالى العبد الميت عن اصول عقايده بعد اعادة تعلق روحه ببدنه والمراد بثوابه ما يصل اليه من نعم الله
تعالى بعد الجواب وعذابه ما يصل اليه بعد العجز عنه من الايذاء والعقاب ولعل اليهما الاشارة بقوله القبر
روضة من رياض الجنة وحفرة من حفر النيران والبعث عبارة عن احياء الاموات وخروجهم من قبورهم
والحشر جمعهم في ارض القيمة لمحاسبتهم والصراط عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف واظلم من الليل يمر كل مكلف بالمرور عليه والسعيد يمر عليه ويختلفان في السرعة والبطوء
باختلاف مراتب السعادة والشقي يسقط منه الى الجحيم وهكذا الامر الباقي فان هذه الامور قد اجمع

بها

بها المخبر الصادق بالالفاظ الدالة على هذه المعاني ولم يقم على امتناعها برهان قاطع فيجب التصديق بها
لما تقدم والاعراض عنها اعراض من مرج وهو كفر وزندقة والحاد بلا ريبة والصورة الثانية
هي ما اذا ظهر المستعمل فيه ولم يظهر ان اللفظ حقيقة فيه او مجاز وهذا لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه
واحدا او متعددا ففيه مقامان الاول ان يكون المستعمل فيه المعلوم واحدا والحكم فيه انه فيه حقيقة لوجوه
الاول انه لو لم يكن حقيقة لكان مجازا لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما وهو يتوقف على الوضع السابق
وهو غير معلوم وعدمه كان معلوما بناء على ان عدم كل حادث متيقن فالحكم بالثبوت مع عدم ظهوره رفع العلم
السابق من غير معارض وهو غير جائز ويرد عليه انه كما كان الوضع السابق معلوم العدم كذا الوضع المستقل
والقدر اللازم بعد ثبوت الاستعمال في المعنى المزبور هو الوضع في الجملة اما كونه لخصوص المستعمل فيه فلا لاحتمال
ان ذلك وان كان مسلما لكنه لو كان معنى مجازيا لاحتاج الى العلاقة قطعا وهو خلاف الاصل ثم نقول كون
المستعمل فيه معنى مجازيا يستلزم الوضع لغيره والعلاقة بينهما بخلاف الوضع للمستعمل فيه قلنا التمسك
باصل العدم في نفي العلاقة لا معنى له اذ الاصل المعول عليه في امثال المقام هو الذي مال الى الاستصحاب وانما
يصح التمسك به اذا كان عدم العلاقة متيقنا ويحتمل عرفا الذي تدعي الوضع له على ما هو المفروض معلوما في
وقت ثم يستصحب العدم وانما يتصور ذلك اذا لوحظ ذلك مع غيره من المعاني المتناهية وهو غير ممكن
نعم يمكن ان يثبت ذلك بان المجازية مفتقرة الى الوضع وعلم المستعمل بالمعنى المستعمل فيه والموضوع
له كليهما بخلاف ما لو كان ذلك المعنى موضوعا له فلا يلزم الا العلم بذلك المعنى لا المعنى الاخر ولعل
هذا القدر كاف في المقام فتامل والثاني ان الظن من استعمال اللفظ في معنى كونه فيه حقيقة عند عدم
ظهور خلافه الا ترى انك اذا اطلعت على انه قد استعمل اللفظ عند اهل اصطلاح في معنى وظهر
لك ذلك المعنى بنحو من القراين يكون الظن في نظرك ان اصطلاحهم ذلك بحيث لا ارتياب في ذلك
الظهور وهذا هو الطريق الغالب في معرفة اللغات وهذا المقام مما يتمسك به بان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ايضا ويرجع الى ما ذكرنا من انه اذا استعمل اللفظ في معنى عند الجهل بحقيقيته ومجازيته يكون
المظنون انه فيه حقيقة وبالجملة جعل الاستعمال دليلا على الحقيقة في المستعمل فيه المعلوم وهذا
هو المعنى لقولنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر في استعمال اللفظ في معنى كونه فيه حقيقة

والسر في ذلك ان استعمال الالفاظ في المعاني الحقيقية في المحاورات بين اهل العرف والعادة اكثر من استعمالها
في المعاني المجازية على ما مر بيانه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيكون المظنون من استعمال لفظ
في معنى كونه موضوعا له والظن في اللغات حجة مع ان المجازية مرجوحة فالحكم بها مع ذلك ترجيح للمرجوح على
الراجح ومما يدل على ما ذكرنا ما نقله العلامة طاب ثراه في النهاية عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر
حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتدعها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة فلولا علمهم بان
الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك والثالث ان ذلك اللفظ لو لم يكن حقيقة فيه لكان مجازا لما تقرر من انحصار
الاستعمال الصحيح فيهما فيلزم الحاق المشتبه اما بالممتنع او بالممكن الذي لم يعلم وقوعه او بالواقع النادر
والتوالي باسرها باطلة فالمقدم مثلها اما الشرطية فلان المفروض انحصار ذلك اللفظ في ذلك المعنى فلو
كان مجازا فيه لكان ذلك مجازا لا حقيقة له وقد عرفت شرحا ان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع
او ممكن غير معلوم الوقوع او واقع نادر على اختلاف الاقوال التي تقدم الكلام فيها مبسوطا واما
بطلان التوالي فظاهر بالنسبة الى الشق الاول والثاني اذ الممتنع كيف يكون بعض افراده واتحاد الشيء
المعلوم الوقوع كيف يحصل من افراد ما لم يعلم وقوعه واما بالنسبة الى الاخير فلان المشتبه يلحق
بالاعم الاغلب لان الذهن ينحصل الظن انه من ذلك وكونه من غيره موهوم شك ومرجوح لديه والحكم به
مع ذلك ترجيح للمرجوح على الراجح فتامل الرابع انهم قد استدلوا على كون المجاز مخالفا للاصل بوجوه منها
انه لو لم يكن خلاف الاصل لما حصل التفاهم حالة التخاطب لان ارجحية المجاز بالنسبة الى الحقيقة باطل
قطعا فلو لم يكن مرجوحا بالنسبة اليها كان مساويا فاذا وردت ارادة المجاز ارادة الحقيقة فلا يمكن حمل اللفظ
على شيء منهما فلا يحصل التفاهم اما بطلان التالي فلوضوح ان وضع الالفاظ للتفهيم والتفهم ولا يخفى ان
مقتضى هذا الدليل انه اذا علم ان المعنى الحقيقي والمجازي للفظ ولم يعلم ايهما المراد تعين ارادة الاول ولا
دخل له فيما نحن فيه ومنها ان المجاز متوقف على الوضع والنقل والعلاقة والقرينة والحقيقة على الاول
والمتوقف على الامر الواحد اولى من المتوقف على امور اربعة وهذا الوجه لو تم لدل على ارجحية الحقيقة
من المجاز بالمعنى الذي كان سابقا فالذي نصرف العنان الى ذلك فنقول اولا اما توقف المجاز على الوضع

فظاهر

فظاهر واما توقفه على النقل فلانه ليس المراد من النقل في هذا المقام ما هو المصطلح عليه عند ارباب
الفن بل صرف اللفظ من الموضوع له واستعماله في غير ما وضع توقف المجاز عليه ظاهر ايضا واما توقفه على
العلاقة فلان الكلام في المجاز الصحيح ووضوح انتفاء العلاقة فيه ممتنع واما على القرينة فلان
المقصود من استعمال اللفظ في معنى استفادته منه فلو استعمل اللفظة في غير الموضوع له مع عدم الاقتران
بالقرينة اما ان يحمله المخاطب على غير المراد او لا يحمله على شيء اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان المخاطب اما ان يكون عالما بالموضوع له لذلك اللفظ او لا وعلى الاول يحمله عليه لاقتضاء وضع
اللفظ لمعنى دلالته عليه لذاته فيلزم الامر الاول وعلى الثاني لا يمكنه الحمل على شيء اصلا واما بطلان
التالي فلما عرفت من ان المقصود من استعمال اللفظ في معنى استفادته منه والحمل على غيره وكذا عدم الحمل
على شيء ينافيه وقد تحقق بما قررنا ان الامور الثلثة الاول مما توقفت عليه ماهية المجاز واما الامر
الرابع فليس من ذلك بل مما توقف عليه فهم المعنى المجازي منه ولعل لهذا اقتصر العلامة طاب ثراه في
بعض آثاره عند ذكر المتوقف عليه المجاز على تلك الثلثة ولم يلتفتوا الى الامر الرابع هذا بقي الكلام
في وجه مرجوحية المتوقف على الثلثة او الاربعة بالنسبة الى ما يتوقف على الواحد فنقول لعل ذلك
لاستلزام الاول مخالفة الاصل اكثر لان كلا من الوضع والنقل والعلاقة والقرينة خلاف الاصل
والحقيقة متوقفة على الاول والمجاز على الجميع فكان مرجوحا بالنسبة اليها لكن فيه نظر لانك قد عرفت
مما ذكرنا ان الاصل المعول عليه في امثال المقام هو الذي يرجع الى الاستصحاب ثم نقول ان الاصل
بالمعنى المذكور وان كان مسلما في الوضع والنقل لكن اختصاصها بالمجاز ممنوع اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان النقل الذي في المجاز هو استعمال اللفظة في غير الموضوع له فنقرر الدليل ثم هو ان
استعماله في غير الموضوع له كان عدمه معلوما والاستعمال الذي فيما نحن فيه مردد بين كونه في غير
الموضوع له فينتقض العلم السابق وكونه في الموضوع له فيبقى فاحتمالهما قائم فمع الاحتمال الحكم
بالمجازية يلزم انتقاض العلم السابق بالاحتمال وهو فاسد لكنا نقول مثل ذلك في الحقيقة بان
العلم الثابت الحقيقي بعد فرض الاستعمال هو الوضع ثم نقول كما ان الاستعمال في غير الموضوع
له كذا يحتمل ان يكون في غيره فمع هذا الاحتمال الحكم بانه في الموضوع له نقض العلم السابق بالاحتمال

وهو فاسد لكنا نقول بمثل ذلك في الحقيقة بان القدر الثابت اليقيني بحسب من الاستعمال هو الوضع في
نقول كما انا لا استعمال في غير الموضوع له كان معلوم العدم كان الاستعمال فيه والاستعمال الثابت
كما يحتمل ان يكون في الموضوع له كذا يحتمل ان يكون في غيره فمع هذا الاحتمال الحكم بانه في الموضوع له نقض
للعلم الثابت بالاحتمال وبالجملة القدر اليقيني مطلق الاستعمال اما كونه في الموضوع له او في غيره
فالكل محتمل واما العلاقة فقد عرفت في الوجه الاول ان التمسك بالاصل لنفيها مما لا مجال له واما
القرينة فنقول ان اقتران اللفظ بها وان كان امرا حادثا فانعدامه كان معلوما فيمكن التمسك بالاصل
في بقائه الى ان يثبت والقدر الثابت يقينا في ما هو المستعمل فيه واما اقتران اللفظ بالقرينة
فلا والحكم بالمجازية يستلزم رفع اليد عن شكوك وعدمه كان معلوما فيلزم انتقاض العلم بالشك
وهو غير جايز واما الحكم بالحقيقة فلا كما لا يخفى فكان اولى لكن يرد عليه ان المفروض معلومية المستعمل
فيه فيتحقق ان ما به العلم هو القرينة فالعلم بعدمها قد انتقض بالعلم بوجودها فلا يلزم المحذور
قال الارفي معارضة قرينة المجاز وما به يحصل بيان الموضوع له ولعل الترجيح للثاني فح يتم المراد **والمقا**
م الثالث ان يكون المستعمل فيه المعلوم متعددا وهذا على قسمين لانه اما ان لم يثبت الوضع لشيء منهما
او لا بل بالنسبة الى البعض ثابت بخلافه بالنسبة الى الاخر اما القسم الاول فهو لا يخلو اما ان يكون
للبعض رجحان على الاخر لغلبة الاستعمال والتبادر ونحوها او لا وعلى الثاني اما ان يتحقق قدر مشترك
بين المعنيين او لا فههنا ثلث صور الاولى ان يكون لبعض المستعمل فيه المعلوم رجحان على الاخر وهذا
لا يخلو اما ان يتحقق بينه وبين المرجوح علاقة من العلائق المعتبرة او لا وعلى الاول ينبغي ان يكون
حقيقة في الراجح مجازا في المرجوح اذ لو لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون حقيقة في الجميع او مجازا كذلك او حقيقة
في المرجوح كذلك مجازا في الراجح او لا حقيقة ولا مجازا والكل فاسد اما الاخير فلما ذكرنا من انحصار
الاستعمال الصحيح فيهما مع ثبوت الاستعمال لا وجه لاحتماله واما الاول فلاستلزامه الاشتراك
الملزوم لتعدد الوضع المنفي بالاصل ان قلت ان المجاز يستدعي ملاحظة العلاقة والاصل عدمها
قلنا الحقيقة مستدعية لملاحظة الوضع لا يقال ان ملاحظة الوضع عين العلم بالوضع بخلاف ملاحظة
العلاقة لانا نمنع العينية الا ترى ان الاستعمال في الموضوع له غير مستلزم للحقيقة لان الاستعمال فيه

ان كان

ان كان بملاحظة الوضع فحقيقة وان كان بملاحظة العلاقة فمجاز فتامل واما الثاني فلان الاصل عدم
الوضع للمعنى الاخر والاصل عدمه لكنه يمكن الايراد عليه بان الاصل عدم وضعه للمعنى الاخر كذلك
الاصل عدم وضعه لاحد المعنيين وغاية ما ثبت انما هو استعمال اللفظ فيهما واللازم منه مطلق الوضع
واما كونه لاحدهما فلا لان الاستعمال فيهما مردد بين كونه في الموضوع له في غيره فيهما ليثبت
المطلوب او في غيره فالاصل عدم وضعه لشيء من المعنيين ويمكن ان يقال ان المجازية لاحد المعنيين
ثابتة بناء على ما مر من بطلان احتمال الاشتراك فح نقول ان المعنى الاخر لو كان معنى مجازيا ايضا لم يلزم
فيه علم المستعمل بوضع اللفظ للمعنى الاخر والعلم بالعلاقة وملاحظتها بخلاف ما اذا كان حقيقيا
فاللازم فيه العلم بالوضع وملاحظته فهو اولى لان كلا من العلم بالوضع والعلاقة وملاحظتها
كان حادثا وكل حادث كان عدمه معلوما والانتفاء انما ثبت بالنسبة الى العلم بالوضع وملاحظته بناء
على انه على تقديري المجازية والحقيقية لازم واما بالنسبة الى غيره فلا فاللازم فيه استصحاب العدم حتى
لا يلزم انتقاض اليقين بالشك فثبت الوضع لاحد المعنيين وهو المطلوب وسيجيء ما يدل عليه ايضا ان
قد تقدم ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى يقتضي الحقيقة لا يقال ان ذلك يستدعي كون اللفظ حقيقة
في المعنيين وهو خلاف المدعى قلنا ان ذلك انما يسلم بالنسبة الى احد المعنيين لا بالنسبة اليهما الا مع تحصيل
الدليل بذلك واما الثالث فلان الحقيقة اصل والمجاز فرع لها فالحقيقة اولى من المجاز فح لو حكم بحقيقية
المرجوح ومجازية الراجح يلزم ترجيح المرجوح على الراجح هذا انما هو اذا كان لكل من المعنيين علاقة بالنسبة
الى الاخر او للمعنى المرجوح بالنسبة الى الراجح واما اذا كان الامر بالعكس فههنا يتعين ان يكون المعنى
المرجوح حقيقيا والراجح مجازيا كما لا يخفى وعلى الثاني وهو ما اذا لم يكن بين المعنيين علاقة ينبغي ان
يكون اللفظ حقيقة فيهما اما في واحد منهما فلما تقدم من ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كونه حقيقة
واما في الاخر فلان المجازية متوقفة على العلاقة والمفروض انتفاؤها ويرد عليه ان المفروض انتفاء العلاقة
بين المعنيين ولا يلزم منه انتفاء مطلق العلاقة لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فيمكن بعضهما
او كلاهما معنى مجازيا بالنسبة الى معنى آخر وهو الذي وضع اللفظ له والجواب ان استعمال اللفظ
في المعنى حادث فهو مسبوق بالعدم فكما ان الاستعمال كان عدمه معلوما كان عدم ملاحظة العلاقة

بين المستعمل فيه وبين غيره معلوم والذي ثبت استعماله فيه هذا اليقيني انما هو بالنسبة الى الاستعمال واما با
لنسبة الى العلاقة فلا يجوز ان يكون المستعمل فيه موضوعا له ان قلت ان ملاحظة العلاقة قد تعارضه
بملاحظة الوضع فلو كان المستعمل فيه موضوعا له لزم فيه ملاحظة الوضع وهي ايضا كان عدمها معلوما فاذا
تعارضا تساقطا فلا يبقى الترجيح قلنا ان ملاحظة الوضع مما لا بد منه على التقديرين اما في صورة الوضع
فظاهر واما في صورة عدمه فلانه مستلزم لملاحظة العلاقة فرعي على ما مر لاتصال ما بين المستعمل فيه
والموضوع له فملاحظة العلاقة مستلزمة لملاحظة الوضع من دون عكس فالعلم المتعلق بعدم ملاحظة
الوضع قد انتقض بالعلم بملاحظته بناء على ثبوت الاستعمال والانحصار في الحقيقة والمجاز واستلزام اي
منهما كان اياها واما العلم المتعلق بعدم ملاحظة العلاقة فلا لما عرفت من احتمال كون الاستعمال في
الموضوع له وعدم استلزامه لملاحظة العلاقة فتامل والثالث ان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنى يكون
مستعملا فيه في محل نقول ان اللفظ فيما نحن فيه ان قلنا انه موضوع للمعنيين الذين ثبت استعمال اللفظ
فيهما فلا كلام فيه وان قلنا انه موضوع للمعنى الاخر والمفروض ان استعماله منحصر في غيره فيلزم حمل المشتبه على الاقل
مع انك قد عرفت ان حمله على الاغلب لازم ان قيل ان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود فيمكن موضوعا
للمعنى الاخر ومستعملا فيه ايضا ولم نطلع عليه واشتهر في المعنى المجازي قلنا اولا ان هذا الاحتمال غير مناف
لما تقدم لان المدعى حقيقة اللفظ في المعنيين المفروضين والاحتمال المذكور ما لم يجوز به المعنى الاصلي
وتعين المعنى المجازي فيكون معنى حقيقيا واما كونه على سبيل النقل او الوضع الابتدائي فليس الكلام فيه
لان المقصود تشخيص معنى الحقيقة والمجاز في حال الاستعمال على انه يمكن ابطال الاحتمال المذكور بانه
بناء عليه يلزم النقل والاشتراك وعلى الاول الثاني فقط فهو اولى كما لا يخفى **والصورة الثانية** ان تكون
بين المعنيين مثلا قدر مشترك والحكم في ذلك هو ان اللفظ موضوع لذلك المعنى المشترك اذ لو لم
يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون موضوعا له ولكل من المعنيين او لهما فقط او لبعضهما او لا لشيء منهما
والوضع انما هو للمعنى الاخر واستعماله فيهما مجاز وكلها فاسد اما الاول والثاني فلاستلزامه
الاشتراك المخالف للاصل واما الثالث والرابع فلاستلزامه الاشتراك المخالف للاصل فتعين
ان يكون الوضع للمعنى المشترك لا يقال انه على تقدير الوضع له ايضا يلزم الاشتراك او المجاز لان اللفظ

لو استعمل

لو استعمل في كل من المعنيين لا يخفى ان مصحح الاستعمال اما الوضع بينهما او العلاقة او ذلك في بعض وهذه
في الاخر والاشتراك والمجاز على الثالث لازم كالاول على الاول والثاني على الثاني فالوضع للمشترك
اما راجح بالنسبة الى تلك الاحتمالات او مساو ولانا نمنع لزوم الاشتراك والتجوز على تقدير الوضع
للمعنى المشترك لما تقرر في محله ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في افراده كما يمكن ان يكون على سبيل
التجوز وذلك فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول متعددا كذا يمكن ان يكون على سبيل الحقيقة
بذلك الوضع وذلك فيما اذا كان الدال والمدلول كلاهما متعددا فاللازم على تقدير الوضع للمعنى
المشترك احتمال الاشتراك او التجوز لا الجزم على تلك الاحتمالات فان اللازم فيها اما لزوم
التجوز او الاشتراك ولا شك ان المحتمل منهما كان راجحا على المتيقن منهما فالوضع للمشترك
اولى وهو المطلوب ان قيل ان استعمال الكلي على الجزئي وان كان مسلما لكنه غير محل فيما نحن
فيه لان المفروض ثبوت الاستعمال في المعنيين مع لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه موضوعا له او غيره
وعلى الاول يلزم الاشتراك وعلى الثاني المجاز قلنا القدر المعلوم اصل الاستعمال اما كونه في
خصوص المعنيين فغير معلوم والقدر المتيقن القدر المشترك فينبغي ان يؤخذ ويدفع الزائد
بالاصل والاصل عدم ارادة من اللفظ لا يقال كما ان الاصل عدم ارادة الخصوص من اللفظ يكون الاصل
عدم ارادته من القرينة فلا رجحان لانا نقول ارادة الخصوصية معلومة اذ المفروض معلومية
المستعمل فيه ولا شك ان ذلك العلم مستند الى شيء فهو قرينة على ذلك فلا معنى لنفيها بالاصل
وعلى فرض التسليم تعارض الاصلين يوجب تساقطهما في البين فيبقى اصالة عدم الاشتراك
والمجاز سالمة عن المعارض **والصورة الثالثة** ان لا يكون بين المعنيين مثلا قدر مشترك وحفظ
ايضا لا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة من العلائق المصححة للتجوز ام لا والاول يحكم بكونه حقيقة
ومجازا وقد ظهر الوجه فيه مما مر ويجري فيه بعض ما ياتي في القسم الثاني ايضا واما الثاني فالحكم
في ذلك ان يكون اللفظ مشتركا بينهما اذ لو لم يكن كذلك لا يخلو اما ان يكون اللفظ مجازا فيهما او
حقيقة في البعض مجازا في الاخر او لا هذا ولا ذاك والاخير قد تقدم حال بطلانه والثاني
ايضا باطل لان المفروض انتفاء العلاقة بين المعنيين ولا يلزم من انتفائها بينهما انتفاء الاحتمال

مطلق المجازية لجواز ان يكون معنى آخر موضوعا له ويكون لاحد المعنيين علاقة بالنسبة اليه فيكون
معنى علاقيا قلنا ان الاصل عدم الوضع بازاء غير المعنيين وهذا وان امكن معارضته بانه كما ان الاصل
عدم الوضع بازاء غير المعنيين فيلزم ان يكونا موضوعا لهما لكن الاصل عدم الوضع بازاء كل من المعنيين
لكن يلزم الوضع بازاء معنى آخر وغاية ما يلزم من استعمال اللفظ فيهما مطلق الوضع واما كونه لخصوص
المعنيين فلا كما لا يخفى لكن لما يلزم على تقدير الوضع بازاء معنى آخر ايضا لا يلزم المجازية لمجرد
ذلك المعنى فيلزم المطلوب وهو الاشتراك مع النقل والمصير الى الاشتراك فقط اولى من المصير الى
الاشتراك والنقل معا اما الاول فهو ايضا باطل لان اصالة عدم التجوز وان كانت معارضة باصالة
عدم الاشتراك الا انه لما كان القول بالاشتراك مما لا بد منه لما عرفت آنفا فالمصير اليه اولى فتامل جدا واما
القسم الثاني اى اذا علم بعدد المستعمل فيه اللفظ وثبت الوضع بالنسبة الى البعض واشتبه الحال بالنسبة
الى الاخر فهذا القسم ايضا لا يخلو اما ان يعلم العلاقة بين ما ثبت فيه الوضع وما لم يثبت او يعلم انتفاؤها
اولا هذا ولا ذاك ولما كانت انواع العلائق محصورة وفي كتب القوم معدودة يمكن الاطلاع على التحقق
والانتفاء فلا تحير يرجع القسم الثالث الى الاولين فينبغي التكلم فيهما فنقول اما الثاني منهما
فينبغي الحكم فيه بالاشتراك لان احتمال التجوز فرع وجود المصحح والمفروض انتفاؤه واحتمال العلاقة
بين ذلك المعنى ومعنى آخر غير ما ثبت له الوضع مدفوع بما قدمناه فلا حاجة للاعادة **واما القسم
الاول** فقد اختار السيد الاجل ومن وافقه فيه الاشتراك والمشهور على ما هو المشهور المجاز وهذا
هو المعنى الثاني لمعارضة الاشتراك والمجاز ملخصه انه اذا ثبت وضع اللفظ لازاء معنى معين واستعمل
في غيره وعلم المستعمل فيه ولم يعلم ان الاستعمال بطريق الحقيقة والمجاز فرجح الاشتراك يرجح الاول
والمجاز الثاني وتمسك القائلون بالاشتراك بوجوه الاول ان الاشتراك اكثر فيجعل مجهول
الحال عليه لان الظن يحكم بالحاق المشتبه على الاغلب اما كونه اكثر فلان الالفاظ منحصرة في الاسم
والفعل والحرف اما الحرف فيشهد على اشتراكه طول تتبع كتب النحو واللغة واما الفعل فلانه اما
ماض او مضارع او امر والاول مشترك بين الخبر والدعاء والثاني مشترك بين الحال والاستقبال
والثالث بين الوجوب والاستحباب واما الاسم فلا شبهة في ثبوت الاشتراك في كثير من افراده

ادلة القائلين بان الاشتراك خير من المجاز

فثبت

فثبت الاكثرية وهذا الاستدلال يحتمل معنيين الاول اكثرية الاشتراك من المجاز في كل واحد منها
والثاني اكثريته في المجموع من حيث المجموع والاول يفتقر صحته الى ثبوت ثلثة اشياء في كل واحد منها
معلوم الاشتراك ومعلوم المجازية ومجهول الحال لكي يكون ما علم مجازيته في كل واحد منها اقل
بالنسبة الى ما علم اشتراكه فيه فيحمل ما اشتبه حاله عليه وكان المعاني المشتركة في الحروف هي التي
عند ذكر معانيها من غير الاقتران بالقرينة المجازية والمجازية هي التي يذكر مع الاقتران بها
كما في هذا الحرف يستعمل في معنى الاخر او في موضع الاخر كما قال ابن مالك وقد يجيء موضع بعد وعلى كما
على موضع من قد جعل او المعاني المشتبه حالها هي التي قد علمنا استعمالها فيها مع عدم تعرضهم لها
واما في الافعال فقد علم المعاني المشتركة بينها المعنى المجازي فيها فكما نرى في الماضي المستقبل وفي المستقبل
الماضي وفي الامر الاباحة مثلا والمجهول الحال المعنى الاخر مثلا وفي الاخير التهديد او غيره واما في
الاسماء فظاهر وفساد هذا المعنى على هذا الوجه ظاهر اذ يلزم على هذا يكون الماضي والمضارع عند استعمالها
في المعنى الامر حقيقة فيه مثلا وكون الامر في التهديد حقيقة ولا اظنهم ان يلتزموا ذلك ويمكن بناء
على هذا الاحتمال ان يكون المراد اكثرية الاشتراك في كل واحد منها اكثر من التجوز فيه ولا يلزم ثبوت
مجهول الحال لكن هذا ايضا فاسد لان دعوى اكثرية الاشتراك من التجوز في الاسم فرع من الانصاف
وعلى حد من شق الصواب وكذا في الفعل لان صيغة الامر منه باعتراف الخصم مشترك بين الوجوب
والاستحباب وقد استعملت في معان متكثرة كما لا يخفى على المطلع في مباحثها والاكثرية انما يتحقق اذا علم
ان واحدا منها معلوم التجوز والباقي مشتبه الحال وهو ايضا بعيد عن الصواب وعلى فرض التسليم يلزم
ان يكون كل تلك المعاني الا واحدا منها معنى حقيقيا وهم غير ملتزمين لذلك وايضا الحكم بكون الواحد
المعين مجازيا دون غيره ترجيح من غير مرجح وكذا الكلام في الماضي فانه على اعتراف الخصم مشترك بين الخبر
والدعاء وينبغي ان يكون مراده بالخبر الاخبار بالواقع في الزمن الماضي كما لا يخفى وقد استعمل بمعنى المستقبل
والامر فاما ان يكون كل منهما معنى مجازيا او مشتبه الحال او واحد منهما كالاول والاخر كالثاني او مختلف
الحال وعلى الاول لا يلزم اكثرية الاشتراك من التجوز في الماضي وعلى الثاني يلزم الحكم باشتراكه
في الجميع ولا يلتزمون ذلك وعلى فرض التسليم لم يتحقق التجوز فيه اصلا مع ان المفروض اكثرية الاشتراك

في الكل من التجوز فيه وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح وكذا الكلام في المضارع نعم ربما يكون تسليم هذا المعنى
بالنسبة الى الحروف كلام ستقف عليه والمعنى الثاني ان يكون المراد اكثرية الاشتراك من التجوز في المجموع
من حيث المجموع وهذا المعنى انما يصح الحصر اذا صح المعنى الاول وقد عرفت الحال فيه او يكون الاشتراك
في الاكثر اكثر من التجوز فيه وان لم يكن الامر البافي بحيث لكن اذا لوحظ المجموع من حيث المجموع يكون الاشتراك
الاكثر من التجوز وقد عرفت الحال فيه ايضا او يكون الاشتراك في بعض وان كان الاقل كالحرف مثلا اكثر
بحيث اذا لوحظ اكثريته يكون التجوز بالنسبة اليه اقل وان كان التجوز في البعض الاخر اكثر بالنسبة الى
الاشتراك فيه لكن اكثريته فيه ليست كاكثرية الاشتراك في الاخر بل الاشتراك بحيث لو لوحظ
مع مجموع التجوز كان اكثر لكن هذا المعنى ايضا غير مسلم لان اكثرية الاشتراك في الحروف على فرض
تسليمها ليست كاكثرية التجوز في غيرها فضلا عن ان يزيد عليها نعم هيهنا احتمال آخر وهو ان الاشتراك
في الحروف على فرض تسليم لو كان اكثر من التجوز فيها هل يحمل ما جهل حاله في غير الحروف مع علم ثبوت الاكثرية
فيه على الحروف فيحكم باشتراكه ايضا نظرا الى ثبوت الاكثرية فيها او بالعكس الامر بان يحمل ما اشتبه
حاله في الحروف على غيرها فيحكم بتجوزه ايضا بناء على ثبوت اكثرية التجوز من الاشتراك فيه او يفصل
الامر بان يحكم على ما جهل حاله في الحروف بالاشتراك نظرا الى ثبوت اكثريته من التجوز فيها ويحكم على ما
جهل حاله في غيرها بالتجوز نظرا الى ثبوت اكثريته فيه فلو اختير الاول يثبت ما ذهب اليه الخصم في الفرضين
على الاحتمالين اما على الثاني فظ واما على الثالث فلان مذهبه ترجيح الاشتراك على التجوز مطلقا والذي
يلزم بمخالفيه فيه ترجيح الاشتراك على التجوز تارة وعكسه اخرى لكن لا وجه لاختيار الاول لان
الحمل على المجانس اولى من الحمل على المخالف كما لا يخفى مع ان حمل المشتبه في غير الحروف عليها وعدم حمل
المشتبه فيها على غيرها ترجيح من غير مرجح ان قيل نختار الثالث ونثبت المدعى بتمامه لعدم القول
بالفصل بناء على انه يثبت ترجيح الاشتراك على التجوز في الحروف نقول بترجيحه في غيرها ايضا لعدم
القايل بالفصل لانهم على فرقتين طايفة ذهبوا الى ترجيح الاشتراك على التجوز مطلقا واخرى الى
العكس كذلك والقول بالفصل غير موجود وحيث اثبتنا رجحان الاشتراك على التجوز في الحروف بما سبق
نقول بذلك في غيرها فيثبت المدعى قلنا سلمنا انتفاء القايل بالفصل لكنه لا يعين رجحان الاشتراك

على التجوز لانا نقول لما كان المفروض اكثرية التجوز من الاشتراك في غير الحروف يحمل ما اشتبه حاله فيه
عليه فيحكم بالمجازية فيلحق ما جهل حاله في الحروف بذلك لمعتقدان القايل بالتفصيل فتامل هذا كله على
على تقدير تسليم اكثرية المجاز من الاشتراك من التجوز في الحروف ويمكن منع ذلك بل لو علي ان غاية ما يحصل
من تتبع كتب النحو واللغة تعدد المستعمل فيه للحروف وهو لا يدل على الحقيقة اذا كنا برجحان الاشتراك
على المجاز فالاستدلال به على المطلوب يستلزم الدور اذ ما لم يرجحان الاشتراك على المجاز لم يحكم
عليه والتحقيق ان يقال ان كلامهم في ذكر معاني الحروف على انحاء الاول ان ذلك الحرف مثلا لمعان الاول
كذا والثاني كذا الخ والثاني ذلك الحرف يجيء على معان او يستعمل في معان والثالث ان الباء مثلا
بمعنى اللام وغيرها والظاهر من القسم الاول ان تلك المعاني وان كانت من المعاني الحقيقية مع امكان
المناقشة في ذلك ايضا لكن الظاهر من الاخيرين انها من المعاني المجازية والحكم باكثرية الاشتراك من التجوز في الحروف
يتوقف على اكثرية كلامهم في بيان معاني الحروف على النهج الاول وهو غير معلوم كما لا يخفى على المتتبع ثم دعوى اشتراك
الماضي بين الخبر والدعاء ايضا ممنوعة وكيف مع انه ادعى اطباق ائمة اللغة على انه حقيقة في الاول فقط
وتبادره منه قرينة صادقة في ذلك وعدم تبادر الثاني او تبادر غيره منه امارة لاتجوز على التجوز نعم وقع
الخلاف بينهم في المضارع والامر في انه هل الاول موضوع للحال فقط او الاستقبال كذلك والثاني
للوجوب والاول مشترك بينهما والثاني بين الوجوب والاستحباب وليس القول بالاشتراك هنا
قولا متفقا عليه ولا بمعونة البرهان معقولا عليه حتى يمكن الاستناد اليه في حكم النفس ويجعل اصلا
لمعرفة حاله كما لا يخفى على من لاحظ المسئلة في المقامين وتخلص عن متابعة الغير في الظن وتامل ادلة القول
في الطرفين بل الظاهر ان القايل بالاشتراك في المسئلتين هو القايل بترجيحه على التجوز عند المعارضة
وبنى الامر في ذلك ما اختاره في تلك الصورة من ترجيح الاشتراك فيما نحن فيه حملا على ذلك رجحان الاشتراك
على التجوز لا بجامع عليه ولا يخفى فساده والدليل الثاني هو ما يظهر من السيد الاجل مما ذكره في بيان
الاشتراك الفاظ العموم محصله ان اللفظ في المعنى المستعمل فيه لو لم يكن حقيقة لكان مجازا والتالي
باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو كان مجازا لاوقفنا اهل اللغة
على ذلك او علمنا ذلك بالعلم الضروري والتالي باطل والا لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الشرطية

فلانه ظهر بالتتبع والاستقراء انه كلما وقع فيه التجوز وجد فيه احد الامرين كقوله تعالى وجاء ربك وليس
كمثله شيء وقولك اسد وحمار في الشجاع والبليد والجواب عن ذلك بالنقض والحل اما الاول فهو انا
نقول ان ذلك اللفظ في المعنى المستعمل فيه لو لم يكن مجازا لكان حقيقة اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فلانه لو كان حقيقة لاوقفنا اهل اللغة عن ذلك او علمنا بالعلم الضروري والتالي باطل
والا لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الشرطية فلانه ظهر بالتتبع والاستقراء ان كل لفظ حقيقي
وجد فيه احد الامرين كالانسان والحمار والاسد والسباع والارض والسماء وغير ذلك من الافعال
والاسماء في معانيها الظاهرة فلابد للسيد قدس سره من التزام احد الامرين اما القول بعدم جواز
اثبات الحقائق بالنظر والاستدلال وانحصار ثبوتها بالنقل والضرورة كما ادعاه في المجازات
او القول بجواز اثبات الوضع والحقيقة بهما دون المجاز لكنه فاسد اما الاول فلان دعوى ثبوت
النقل او الضرورة في اوضاع جميع الالفاظ مما يكذبه الوجدان ويحكم بفساده العيان واما اتفقوا عليه من
التمسك في اثبات اوضاع كثير من الالفاظ بالاستدلال وتاسيس امارات يتشبث بها لثبوت
الوضع في مقام الاشتباه وكيف مع ان الالفاظ التي كلامنا فيها هي التي قد اثبت السيد قدس سره
الاوضاع بالتمسك بالادلة التي مضى بعضها ويجيء الكلام في البعض الاخر اذ ثبوت النقل فيها
ينافي التمسك بهذه المقالات الفاسدة والكلمات الواهية فضلا عن ثبوت الضرورة وكيف لو كان النقل
او الضرورة فيها متحققا لما وقع الخلاف لاسيما مع ذهاب الاكثر الى المجازية والسيد ايضا لم يكن يدعيا لثبوت
احد الامرين فيها واما الثاني فلان دعوى الفرق بين الحقيقة والمجاز بجواز ثبوت الاول بالاستدلال
والنظر دون الثاني تحكم محض غير ملتفت اليه لعدم الفرق بينهما بل الارجح الحقيقة لانها الاصل و
فرعية المجاز وجواز الاستدلال في الاول يدل على جواز الاستدلال في الثاني بطريق اولى ولا يمكن
ولا يمكن اسناد الاستدلال في الحقيقة الى الاتفاق لاشتراك استدلال العلماء بينهما واما الثاني
فهو ان دعوى انحصار ما يثبت به التجوز فيما ذكره من الامرين المذكورين غير صحيحة وكيف مع انهم
اتفقوا على ضبط الامارات التي بها يستدل على التجوز على ما تقدم ويتشبثوا بها في اثبات كثير من المجازات
التي نحن نقطع بعدم تحقق شيء من الامرين المذكورين فيها فيكفي المقام من ذلك والادلة الاخ

على

على المجازية هو ما يجيء اليه الاشارة بحول الله سبحانه على انه يمكن ان يقال بعد تسليم الملازمة ان الشرطية
الثانية ممنوع بطلان التالي لامكان الاعلام والنص من اهل اللغة ويكون الخلاف لعدم ظفر بعضهم
به وكذلك الحال في العلم الضروري لامكان ان يكون الشيء الواحد معلوما بالعلم الضروري بالنسبة الى شخص
ولم يكن كذلك بالنسبة الى غيره فتامل والثالث ما ذكره السيد ايضا بعد نفيه اللفظ المختص بالعموم وادعائه
اشتراك ما يدعى له بينه وبين الخصوص من ان الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق
قد يستعمل تارة في الخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته
لا يريد الا الخصوص وقد يريد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة
والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظ في شيئين انها
مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان ينقلونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها متجوزون
وذكر ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة
فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد والجواب ان استعمال اللفظ العام
في المعنيين وان كان مسلما لكن لا نسلم دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة لان الاستعمال كما يوجد
في الحقيقة يوجد في المجاز ولا دلالة للعام على شيء من افراده بخصوصه وما ذكره من ان استعمال اللفظ
في المعنيين ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة ممنوع فيه لانه اثبات اللغة بالقياس
وهو مرغوب عنه ولو عند المحققين من القائلين به في الاحكام على انه يمكن ان يقال انه قياس مع الفارق
لان من شرطه العلم بوجود علة الحكم في الفرعين وهنا انما يتحقق ذلك اذا علم ان الاستعمال في المعنى
الواحد من حيث نفسه يدل على الحقيقة اذ المفروض تحقق الاستعمال في المستعمل في المعنى المتعدد وهو بنفسه
علة الحكم بالحقيقة فوجب الحكم بها فيما نحن فيه لاستلزام تحقق العلة تحقق المعلول لكنه غير معلوم
لان المقطوع به دلالة الاستعمال عليها لكونه في المعنى الواحد وعند عدم ظهور التعدد فعلى هذا
لا يصح قياس المتعدد لانتفاء العلة الموجبة للحكم ولهذا اتفق الفقهاء والاصوليون على الحقيقة
عند وحدة المستعمل فيه واختلفوا في صورة التعدد بل اختار الاكثرون منهم التجوز فيه فلو كان مجرد
الاستعمال على الحقيقة لما وجد لهذا الخلاف ان قيل الظاهر ان علة الحكم في صورة الوحدة مجرد الاستعمال

دالام

لانع وحدة المستعمل فيه اذ لو كانت ذلك لزم ان لا يحكم بالحقيقة ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الشرطية فلان العلم بوحدة المستعمل فيه انما يحصل اذا علم ان اللفظ لم يوضع لغير ذلك المعنى ولا شبهة
في انتفائه في كثير من الالفاظ لو لم يكن في جميعها فح لا يمكن الحكم بالحقيقة لانه مشروط بالعلم بانتفاء
التعدد وهو غير محقق وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فللقطع بانهم
يحكمون بالحقيقة بمجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى واحد وان لم يحصل القطع بانتفاء غيره قلنا ليس
المراد بوحدة المعنى وحدته في نفس الامر حتى يكون المعتبر حصول العلم بانتفاء غيره بل الوحدة بحسب الظاهر
فاذا رأينا اللفظ مستعملا في معنى ولم يظهر علينا غيره يكون الظاهر انه واحد لاصالة عدم استعماله
في غيره على انه يمكن ان يقال ان علة الحكم ثبوت الاستعمال وعدم ظهور تعدد المستعمل فيه فحقيق المقام ليستدعي
ان يقال في الجواب عن اصل الاستدلال ان القول بالحقيقة في صورة الوحدة للادلة المتقدمة وهي غير
جارية في صورة التعدد لان منها ان اللفظ في ذلك المعنى الواحد لو لم يكن حقيقة لكان مجازا والمجاز
يستلزم الوضع السابق والاصل عدمه وعدم جريانه فيما نحن فيه ظاهر لان الوضع المتوقف عليه المجاز
هنا ثابت فلا يمكن التمسك بالاصل في عدمه ومنها استلزام الحكم بالمجازية الحاق المشتبه اما بالممتنع
او الممكن الغير الواقع اذ الواقع النادر على ما سبق بيانه وهنا ليس كذلك لان المفروض ثبوت الوضع
بالنسبة الى بعض ما استعمل فيه اللفظ والاشتباه انما هو في الاخر فلو حكم بمجازيته لكان مجازا له حقيقة
فلا يلزم شيء مما ذكر ومنها توقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والقرينة بخلاف الحقيقة فانها متوقفة
على الاول فان الامر فيه ايضا كالسابق لثبوت الامور الاربعة فيما نحن فيه اعم من ان يكون اللفظ حقيقة
او مجازا بل المجاز هنا اولى لكون الحكم بالحقيقة مستلزما لتعدد الوضع والقرينة بخلاف المجاز فتأمل
ومنها ثبوت الاستعمال بناء على ما عرفت من ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وهو وان كان متحققا
فيما نحن فيه وبناء المستدل عليه لكن قد عرفت ان السر في ذلك اكثرية استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
من استعماله في المعنى المجازي وهو جار فيما نحن فيه لما عرفت سابقا من ان اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة
كونه حقيقة ومجازا اكثر من الاشتراك والظن انما يلحق المشتبه بالاغلب فقد تحقق بما قررناه ان
مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عن جميع ما عداه لا يدل على الحقيقة وهو لا ينافي

دلالته

دلالته عليه في الجملة اي مع ملاحظة وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده ولهذا يندفع التسامح في كلامهم
حيث حكموا تارة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة
للعام على الخاص فالمنفي الدلالة المستقلة والمثبت الدلالة في الجملة واوضح من ذلك ان الامور المعتبرة
في التناقض والتي منها وحدة الموضوع وهي منتفية فيما نحن فيه لتغاير الموضع في المقالتين اذ الاصل في
الاستعمال الحقيقة انما يتمسك به فيما اذا لم يظهر تعدد المستعمل فيه واعمية الاستعمال من الحقيقة والمجاز
انما يتمسك به فيما اذا ظهر ذلك وعلم الوضع بالنسبة الى البعض ان قلت كما يكون اللفظ حقيقة في صورة تعدد
المستعمل فيه فليتمسك فيه بان الاصل في الاستعمال المجاز لتساويهما في عدم استقلال الاستعمال في الدلالة
على الحقيقة والمجاز بينهما فكما يدل على الحقيقة في الصورة الاولى مع ملاحظة الوحدة فليدل على المجاز
في الصورة الثانية مع ملاحظة التعدد قلنا التمسك باعمية الاستعمال فيما نحن فيه انما هو في مقابلة
من رجح الاشتراك بمعنى الاستعمال في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اي الاستدلال انما
يكون وجيها اذا كان الاستعمال مستقلا في الدلالة على الحقيقة وليس الامر كذلك لانه كما يوجد في الحقيقة
يوجد في المجاز فجعله دليلا على واحد منهما بخصوصه لا وجه له نعم قد يدل عليه مع ملاحظة وحدة المستعمل
فيه فثبت ان الاصل في الاستعمال فيه الحقيقة بمعنى ان الظاهر ذلك لدلالة المتقدمة ثم يجوز لمن رجح
المجاز في صورة التعدد ان يقول الاصل في الاستعمال في هذا المورد المجاز بمعنى ان الظاهر فيما اذا كان
المستعمل فيه اللفظ متعددا وثبت الوضع بالنسبة الى البعض واشتبه الحال بالنسبة الى الاخر ووجدت
العلاقة بينهما ان يكون اللفظ في المعنى المشتبه مجازا لما يأتي وعدم تمسكهم بتلك المقالة ليس لعدم صحتها
بل لاجل ان مرجح الاشتراك لما اتى بتلك المقالة تشبثوا في ردها باعمية الاستعمال ومرجحوا المجازية
بما عندهم من الادلة فظهر مما ذكرنا ان من اتى في ذلك المقام بان الاصل فيه المجاز تكون صحيحا ولا يخفى عليك ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى يمكن التمسك في مواضع الاول ما تقدم او عند وحدة المستعمل
فيه اللفظ والثاني فيما اذا تعدد لكن انتفت العلاقة المصححة بينهما والثالث هو ما يكون المستعمل فيه متعددا
ووجدت العلاقة بينهما لكن لم يكن لاحدهما على الاخر رجحان حتى يحكم بحقيقية وبمجازية الاخر والرابع ان
يكون متعددا ايضا لكن وجد القدر المشترك بينهما فتأمل ولم يعلم آخر وهو ما تقدم من انه اذا علم المعنى الحقيقي

[illegible] لم يعلم المحتمل فيه وجب حمله على المعنى الحقيقي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر
في اللفظ [illegible] انه مجردا عن القرينة ان يكون حقيقة اي مستعملا في الموضوع له والرابع ما ذكره
السيد [illegible] في اثبات الاشتراك لالفاظ العموم بين العموم والخصوص ايضا من ان الحقيقة هي الاصل
في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز هنا ولا يمكن ان يكون
مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما
ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة وفيه ان المراد بالاصل في كلامه اما معناه اللغوي او المعنى
المتقدم وعلى الوجهين لا يتم التقريب اما على الاول فلان مفاده ح ان الحقيقة موقوف عليه للمجاز كما يظهر هذا
المعنى من قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا مجاز هنا ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في
اللغة فان الموقوف يمتنع انفكاكه عن الموقوف عليه بخلاف الموقوف عليه ويرد عليه انه على فرض تسليم ذلك
نمنع اولوية حمل اللفظ على الموقوف عليه من حمله على الموقوف وعلى فرض ادعاها الاثبات على ان ذلك غير مسلم بل الموقوف
عليه المجاز هو الوضع لا الحقيقة فيمكن ان يكون اللفظ موضوعا ولم يستعمل في الموضوع له واستعمل في غيره فيكون
مجازا لا حقيقة له وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك بما لا مزيد عليه واما على الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
قد عرفت ان له معنيين الاول حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند مجهولية المستعمل فيه والثاني ان الاصل فيما استعمل
فيه اللفظ ولم يعلم انه حقيقة او مجاز ان يكون حقيقة فيه وهذان المعنيان وان كانا مسلمين لكن لا دخل لهما
فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلما عرفت من ان ذلك مسلم عند وحدة المستعمل فيه لا عند تعدده اذا
كان مما نحن فيه ومن ثم ذهب اكثر العلماء فيه الى المجازية وبالجملة قد تقدم وجه ذلك مفصلا فلا حاجة الى
الاعادة والخامس انه لو كان مجازا لزم الوقوع في الخطاء في بعض المواضع واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه عند وجود القرينة يحمل على ما دلت عليه وعند عدمها يحمل على المعنى الحقيقي وكان المراد المعنى
المجازي فيقع في الخطاء بخلافه على تقدير الاشتراك فانه مع وجودها يحمل على ما دلت عليه ومع انتفائها لا يحمل
على شيء بل يتوقف فلا يقع في الخطاء فهو اولى واما بطلان اللازم فظاهر ويتوجه عليه ان المراد بالخطاء اما
الخطاء في نفس الامر او بحسب الظ لا بحسب نفس الامر والواقع وعلى فرض التسليم يحتمل اشكاله على تقدير الاشتراك
ايض كان يكون القرينة معونة بعض القراين معينة لمعنى آخر ويكون القرينة عند صدور الخطاب دالة

على معنى آخر في وقت آخر فتفاوت فيحتمل المعنى المراد بسببه وهذا وان كان الثاني فنقول ان بطلان التالي وان
كان مسلما لكن الملازمة ممنوعة لان المراد يجب بالظ في نظر المكلف عند انتفاء القرينة المعنى الحقيقي ولا يجوز
ان يكون الخطاب بالملزوم بالنسبة اليه في تلك الحالة لما تقدم من الادلة في حجية ظواهر الالفاظ مع اهل نقول
ان التمسك اظهر في اولوية المجاز من الاشتراك يمكن بان يق ان المجاز خير من الاشتراك لان معه يحصل الافادة
الصحيحة بحسب الظ سواء كان مع القرينة او بدونها واما مع الاشتراك فلا يحصل الافادة التفصيلية من غير
ان يقترن بالقرينة هذا مع انه يلزم على تقدير تمامية الدليل المذكور نفي المجاز بالمرة والمستدل غير ملتزم به
لذلك وقد ظهر بما ذكر ضعف القول بالاشتراك لضعف مستنده فالمشهور هو المختار ومستندهم على
ذلك امور الاول المشترك يفتقر الى تعدد الوضع وهو غير معلوم فيندفع بالاصل توضيحه ان القدر المتيقن
فيما نحن فيه وضع اللفظ بازاء احد المعنيين مثلا واستعماله في المعنى الاخر واما الوضع له فغير معلوم وهو امر
حادث فالاصل عدمه لا يق ان المجاز يتوقف على الوضع والنقل والعلاقة بخلاف الاشتراك فانه متوقف على
الاول فيكون اولى لانا نقول انه ذلك وان كان مسلما لكن كل ذلك معلوم الثبوت اما الوضع فلان المفروض
ان وضعه بازاء المعنى الواحد معلوم وهو الذي توقف عليه المجاز فلا يمكن التمسك في دفعه بالاصل و
الوضع الذي توقف عليه الاشتراك هو الوضع بازاء ذلك المعنى وهو غير ثابت فيندفع بالاصل واما النقل
فلانك قد عرفت ان المراد به في امثال المقام الاستعمال وهو ايض مفروض الثبوت واما العلاقة فكذلك
لما عرفت في المقدمة من ان استعماله في الموضوع له يمكن ان يكون على سبيل الحقيقة والمجاز والفارق ملاحظة
الوضع والعلاقة حال الاستعمال نعم يمكن ان يق ان ملاحظة الوضع على تقدير التجوز ايض لازمة اذ لا
ملاحظة العلاقة لا ينفك عن ملاحظته لما عرفت سابقا من ان العلاقة اتصال ما بين المستعمل فيه و
الموضوع له غاية ما في الباب انه على تقدير التجوز يلزم ملاحظة الوضع للمعنى الاخر غير المستعمل فيه وعلى
تقدير الحقيقة ملاحظته وهذا لا يجدي نفعا في المعارضة فملاحظة الوضع على التقديرين متعارضان
فيبقى ملاحظة العلاقة على تقدير التجوز معارضة لاصالة عدم الوضع على تقدير الحقيقة فلا يبقى للتجوز رجحان
ويمكن الجواب عنه بان اللازم على تقدير التجوز ملاحظة الموضوع له لا من حيث انه موضوع له بل من حيث
ان ملاحظة العلاقة لا يمكن بدونها فلم يوجد هناك ملاحظتان ينفك احديهما عن الاخرى

بل في الحقيقة ليست الا ملاحظة العلاقة ثم الاستدلال وجوابه انه بتتبع اللغات وتصفح المحاورات
وتظافر المخاطبات يكشف ان اللفظ المستعمل في المعنيين او اكثر كونه حقيقة ومجازا اغلب من كونه حقيقة
في الجميع وقد مر مرارا ان الظن يحكم بالحاق المشتبه بالاغلب ان قيل ان الحكم بالاكثرية اما فيما ثبت فيه
المجازية او في المشتبه والاول لا ينفع فيه فلا دخل له فيما نحن فيه والثاني اول الكلام والاستناد اليه
لا يناسب المرام مصادرة على المقام قلنا قد اشرنا الى الجواب عن مثل ذلك فيما تقدم محصله انا نختار الاول ونقول
لما ثبت المجازية في اغلب الموارد واكثر المواضع فحمل المشتبه عليه اولى من حمله على الاقل وحيز ذلك ان
ثبوت الاكثرية موجبة للظن بان المشتبه من ذلك والظن في امثال ذلك حجة ويرشدك الى اعتبار
هذا الظن في هذا المقام ما دل على اعتباره في الحكم الشرعي مثل ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين
وان كان الماخوذ منه ممن جهل حاله كموثقة اسحق بن عمار عن مولانا الكاظم انه قال لا باس بالصلوة
فيما يصنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال عليه السلام اذا كان فيها غير
اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ان قلت ان المعنى المذكور يحتمل ان يكون
في نفس الامر والواقع معنى حقيقيا والحكم بالمجازية ينافيه قلنا يحتمل ان يكون معنى حقيقيا في الواقع كذلك
يحتمل ان يكون معنى مجازيا فالحكم بالحقيقة ايضا ينافيه وبالجملة الايراد المذكور لا اختصاص له على تقدير
المجازية لوروده مع احتمال الاشتراك ايضا لكن احتمال المجازية اولى لما تقدم ثم ان الكثرة المجاز
بالمعنى المذكور ومما لا ريب فيه وان ذهب القائل بالاشتراك الى خلافه وقد تقدم مستنده في ذلك
مع جوابه بقي الكلام في هذا المقام فيما ذكره بعض الاعلام في اكثرية الاشتراك وهو انه ما من لفظ
الا وهو مشترك بين معناه ونفس اللفظ كما في حرف جر وضرب فعل ماض وزيد ثلاثي وهكذا ولم
يثبت التجوز في جميع الالفاظ فكان الاشتراك اكثر ويمكن الجواب عنه من وجهين احدهما هو انك
قد عرفت ان المراد اللفظ المستعمل في المعنى المتعدد كونه حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة في الجميع
ولا ينافيه اكثرية الاشتراك في غير محل الكلام والثاني ان تحقق الاشتراك فيما ذكره غير مسلم لان
الظاهر اعتبار وحدة النوع في المشترك بان يكون اللفظ في كلا الاستعمالين اما حرفا او فعلا واسما
وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لان لفظ من عند ارادة الابتداء حرف وفي قولك من حرف جر اسم هكذا

في الباقي

في الباقي فاختلف النوعان في الموضعين فلم يتحقق الاشتراك [illegible] اعلم انه قد تقدم في
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وتمسكنا فيما نحن فيه بغلبة المجاز في الحقيقة وقد تمسك بها ايضا
في مواضع متعددة وبينهما منافات لان معنى الاصل في الاستعمال الحقيقة ان الظاهر فيه الحقيقة على
كان المجاز اكثر يكون الظاهر ذلك كما لا يخفى فيه تناقض والجواب ان محل الاصل المعتبرة في التناقض من
الكلامين مختلف لان الاصل في الاستعمال الحقيقة يتمسك به فيما اذا لم يعلم المستعمل فيه وعلم المعنى الحقيقي
والمجازي وغلبة المجاز انما يتمسك بها فيما اذا كان الامر على عكس ذلك اي علم المستعمل فيه ولم يعلم انه
فيه حقيقة او مجاز فيرجح المجازية بالاغلبية ان قيل قد تقرر فيما تقدم انه اذا كان المستعمل فيه اللفظ
وكان واحدا ولم يعلم الحقيقة ولا المجاز الاصل ان يكون حقيقة قلنا نعم لكن التمسك بغلبة المجاز في صورة
تعدد المستعمل فيه كما في ما نحن فيه واما عند وحدته فلا وكيف مع ان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع
الوجود او نادر جدا ان قلت ان مطلق المعاني المجازية اكثر من المعاني الحقيقية والظن انما يلحق الشيء
بالاغلب فليكن المعنى المعلوم معنى مجازيا قلنا اكثرية المعاني المجازية من الحقيقية لها احتمالات ادعيت
قد تقدم تحقيق الحال فيها بما لا مزيد عليه وعلى اي حال نقول انها معارضة بما تقدم من ندرة تحقق المجاز من غير
حقيقة واكثرية استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مضافا الى ما تقدم من الاستدلال على الحقيقة في الصورة
المفروضة **والثالث** فوايد المجاز ومفاسد الاشتراك اما فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ لان قولك
اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت وفي هذا الدليل بحث لان المراد اما ان يكون ابلغية كل مجاز
من كل حقيقة او ابلغية منها فيما اذا دار الامر بينه وبين الاشتراك او في الجملة وعلى الاول وان يثبت به
المدعى لكنه غير مسلم والمستند ايضا غير مدفوع لذلك كما يدل عليه لفظة قد الدالة في المضارع على التقليل
والثاني وان اشترك مع الاول في اثبات المدعى بذلك لكنه على فرض تسليمه لا ينطبق على المثال المذكور لوضوح
ان محل الكلام فيما نحن فيه فيما اذا تعدد المستعمل فيه واللفظ واحد كما لا يخفى والامر فيه بالعكس لان
المراد من قولك اشتعل الراس شيبا وشبت واحد واللفظ متعدد ولا يمكن اعتبار ذلك بالنسبة الى
لفظ اشتعل بالنسبة الى معناه وما اريد منه في هذا المقام لان اللفظ وان كان واحدا والمستعمل فيه
متعدد الكن كلام المستند لصريح في اعتبار الابلغية بالنسبة الى شبت وعلى تقدير الاغماض عن ذلك

يكون المراد على ذلك التقدير ابلغية اشتغل في معنى الشيب بتر على تقدير كونه مجازا منه في ذلك المعنى على
تقدير كونه حقيقة فيه فح يتوجه منع الابلغية اذ المدلول ح واحد فان تحققت تحققت على التقديرين
والاحتمال والثالث وان كان مسلما والاستدلال عليه منطبقا لكنه لم يثبت به المدعى لان ابلغية المجاز
في موضع كيف يصير سببا لرجحانه على الحقيقة مطلقا حتى يثبت به اولوية المجاز من الاشتراك الذي نحن
فيه ويمكن الجواب عن ذلك باختيار الثالث قولك ان ابلغية المجاز في موضع كيف يصير سببا لرجحانه على
الحقيقة فيما نحن فيه قلنا لانه لما ثبت الابلغية له بالنسبة اليها في موضع احتملت في جميع المواضع فيفاد
الامر بين حمل اللفظ على محتمل الابلغية وعدمه فظ اولوية الاول من الثاني لكن يرد عليه ما اشرنا اليه
انفا من ان المستعمل فيه فيما نحن فيه شيء واحد فان تحقق احتمال الابلغية تحقق سواء كان اللفظ مجازا
او مشتركا والا فلا على التقديرين فلا يتفاوت الحال بين كونه مشتركا ومجازا في ذلك ويمكن الجواب عنه
ايضا بانه على تقدير الاشتراك لما كان مصحح الاستعمال فيه الوضع يكون اللفظ دالا على الموضوع له فلا
يتصور فيه الاختلاف حتى يتحقق الابلغية وعلى تقدير المجازية لما كان المصحح فيه العلاقة يتصور
الاختلاف فيمكن تحققها والحاصل ان المستعمل فيه وان كان واحدا من حيث الذات لكنه متغاير بالاعتبار
فباحد الاعتبار لا يمكن تحقق الابلغية دون الاخر **تحرير فيه الايضاح** قال قيل يجوز ان يكون ابلغ من البلاغة
كما يجوز ان يكون من المبالغة لكن من جملة الادلة التي تمسك بها لرجحان المجاز او واقعية المقام على ما
سيجيء وهو قرينة على كون الابلغ فيما نحن فيه من المبالغة لا من البلاغة لئلا يلزم التكرار اجيب بان
الماخوذ في البلاغة شيئان الموافقة والفصاحة لان البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع
فصاحته والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد فالموافقة بنفسها
غير كافية لتحقق البلاغة لانها اعم منها لامكان تحققها في الكلام الغير الفصيح مع عدم تحقق البلاغة
ومعلوم ان تحقق الاعم غير مستلزم لتحقق الاخص المعين فلا يلزم التكرار ورد ذلك بان الامر وان كان
كذلك في نفس الامر لكنه لا يجدي نفعا فيما نحن فيه اذ المستدل جعل اشتغل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت
وابلغيته منه انما هو بالنسبة الى وفقيته للمقام دونه لا باعتبار الفصاحة اذ هي متحققة في شبت ايضا
فح يلزم التكرار ايضا وفيه نظر اما اولا فلان الفرق بين الابلغية والبلاغة ظاهر اذ الابلغية في اشتغل

الراس

الراس شيبا باعتبار الاوفقية [illegible] والمحوج في الدليل الاتي انما هو الاوفقية فقط فالتكرار حقيق
لانه واما ثانيا فلان المقصود اولوية المجاز من الاشتراك عند المعارضة لكون المجاز ابلغ واوفق وذكر
الاوفقية بعد الابلغية غير مستلزم التكرار لكون المعتبر في البلاغة الشيئين ومع تحققها على هذا يلزم
انحصار التفاوت بين اشتغل الراس شيبا وبين شبت في الاوفقية لا يلزم عدم جواز عدم كونه
مما نحن فيه اذ المدعى رجحان المجازية على الاشتراك عند المعارضة بابلغية الاولى واوفقيته فيمكن ان
يكون المجاز في بعض المواضع التي يكون مما نحن فيه من فوائد المقام مع الفصاحة وفي بعضها انتفى الثاني فعبر
عن الاول بالابلغية وعن الثاني بالاوفقية فاين التكرار فتامل **اعادة كلام المحقق عصام** ولا يخفى
ما ذكر ان مقصوده ان جواز كون الابلغية من البلاغة بل المقصود ما ذكر في بيان عدم جواز كونها من ذلك
غير تام بل التحقيق خلافه لما عرفت من ان البلاغة عبارة عن الموافقة والفصاحة واللفظ لما كان فيما
نحن فيه واحدا لا يختلف الحال فيه في الاتصاف بالفصاحة وعدمه على تقديري التجوز والحقيقة فالتفرقة
منحصرة في الموافقة وعدمها ولما كان المفروض عدم الاكتفاء بذكر البلاغة عن الموافقة فلو جعل الابلغ
من البلاغة يلزم التكرار ويمكن حمل كلام ذلك القايل عليه وان كان فيه قصور عن افادة هذا المعنى
وايضا ان التفسير المذكور للبلاغة كما يتحقق في المجازات كذا يتحقق في الحقايق وكيف مع ان انحصار
البلاغة في المجازات يقتضي اما عدم اشتمال القران على الحقايق او عدم كونه بتمامه بليغا والثاني بشقيه
فاسد على ما تقدم فالمقدم مثله لا يقال انه ليس المقصود نفي البلاغة في مطلق الحقيقة بل في خصوص
الحقيقة التي كان منافيها فانه لما كان اللفظ فيما نحن فيه على تقدير الحقيقة ملزوما للاشتراك وهو
يقتضي الاجمال فلا يتحقق معه البلاغة وتحققها في بعض الحقيقة لا يجدي نفعا لانا نقول ان ذلك لو كان
موجبا لعدم الاتصاف بالبلاغة لكان عدم اتصاف المجاز بها اولى كما لا يخفى ثم ان الاجمال قد يكون مقتضى
الحال فمعه يتحقق البلاغة في تلك الحال ورجحان الاشتراك لو كان منافيا للبلاغة لتم اما عدم اشتمال القران
على الاشتراك او عدم كونه بتمامه بليغا وفساد الثاني بشقيه غير خفي على اولي الابصار فالحق ان الابلغية
في المقام من المبالغة فح لا يرد عليه شيء مما ذكروا اما بالنسبة الى ما ذكرنا اولا فظاهر واما بالنسبة الى ما ذكرنا ثانيا فلان
المبالغة انما يمكن تحققها فيما يقبل الزيادة والنقصان والشدة والضعف واللفظ الحقيقة لما كانت ملحوظة

في محل الوضع على الخصوص فكانت دلالة الالفاظ بتعيينه اياها للدلالة عليها فلا يتحقق فيها ذلك كما لا
يخفى فانحصر المبالغة في المجازات ان قيل ان المفروض معلومية المستعمل فيه فيما نحن فيه وهو معنى شخصي
فلا يتفاوت الحال بين كون اللفظ فيه حقيقة ومجازا فان تحققت المبالغة تحققت على التقديرين والا
فلا كذلك وتحققها في المجاز في غير ذلك الموضع لا يصير سببا لرجحانه على الاشتراك فيما لم يتحقق فيه ذلك
قلنا معلومية المستعمل فيه فيما نحن فيه وان كانت مسلمة لكن انتفاء التفاوت بين التجوز والاشتراك
فغير مسلم لانه على تقدير التجوز لما كان المصحح في الاستعمال فيه المناسبة بالنسبة الى المعنى يتصور فيه
الزيادة والنقصان واما على تقدير الاشتراك لما كان المصحح فيه الوضع فلا على ما تقدم فاتضح الحال باعانة
الموفق المتعال لكن بقي في المقام شيئان الاول الظاهر من قولهم ان المجاز ابلغ تحقق اصل المبالغة في الحقايق
مع انك قد عرفت مما ذكرنا فساده والثاني ان بناء صيغة التفضيل من غير الثلاثي المجرد غير جائز فكيف
يجوز الحكم بكون الابلغ من المبالغة والجواب عن الاول انه ليس المراد معنى التفضيل في المقام بل المراد تحقق
اصل المعنى كما في قوله تعالى قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة ونحوه ومنه يظهر الجواب عن الثاني اذ
الابلغ ح يكون بمعنى المبالغة فلم يلزم بناء التفضيل من غير الثلاثي ثم اعلم ان هنا مقامين الاول انه
التجوز في التكلم والاستعمال مع كونه خلاف الاصل وترك الحقيقة مع موافقتها للاصل والثاني اثبات
الرجحان لاصل المجاز عند المعارضة بينه وبين الحقيقة والاول انما يكون اذا كان المعنى الحقيقي والمجازي
معلومين واختير التجوز في الاستعمال دون الحقيقة والثاني فيما اذا ظهر علم المستعمل فيه ولم يعلم انه على
سبيل الحقيقة او المجاز ويرجح الثاني بالاختيار لما فيه من الرجحان اذا علمت ذلك فنقول لا يخفى انه لو
كان المقام من القسم الاول فلا شبهة في صحة التمسك بدليل المبالغة ح اذ الحاصل على هذا ان ترك الحقيقة
في الاستعمال وترجيح المجاز بالاختيار مع مخالفته للاصل لحصول المبالغة في الثاني دون الاول واما
اذا كان المقام من الثاني كما فيما نحن فيه فالتمسك بها لاثبات الرجحان للمجاز لا يخلو من اشكال اذ من
الجائز ان لا يكون مراد المستعمل افادة المبالغة حتى يرجح التجوز في استعماله على الحقيقة الا ان يقال ان
الاستعمال على النهج المبالغة لما كان احسن ينبغي ان يحمل الاستعمال المعلوم عليه ويرد عليه ان الحكم
باحسنية الاستعمال على النهج المبالغة على الاطلاق غير صحيح اذ ربما كان المقام مقتضيا الاستعمال

اللفظ في المعنى الحقيقي فح يكون الاستعمال على نهج الحقيقة احسن وكيف مع انك قد عرفت سابقا ان اكثر
استعمال الالفاظ في المعاني الحقيقية فح يلزم ان يكون غالب الاستعمالات على الوجه المرجوح ولا يخفى بعده
الالفاظ فلم يتم الدليل المذكور فيما نحن فيه الا ان يقال ان في المجازات لما امكن تحقق المبالغة مرة والمبالغة
وانحصر الامر في الحقيقة في الاول ولهذا يرجح احتمال التجوز على الحقيقة تأمل ووقع الخبر بالعكس
كلام لا يقال ان المثال المذكور وهو اشتعل الراس شيبا لا مدخلية له فيما نحن فيه لان التجوز فيه عقلي
والكلام انما هو في المجاز اللغوي لوضوح ان المعارضة بين المجاز والاشتراك انما هو المجاز بهذا
المعنى لانا نقول انتفاء التجوز اللغوي في المثال ممنوع لان الاشتعال موضوع لانتشار شعاع
النار وقد استعمل هنا واريد منه انتشار بياض الشيب في الراس والحاصل انه شبه بياض الشيب
بشواظ النار وانتشاره في الراس بانتشار شعاع النار فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به للمشبه
ومنها ان المجاز قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبة في المجاز
كالروضة للمقبرة او المقام لزيادة بيان او تعظيم او اهانة يقتضيه الحال هكذا قال جماعة من الاعلام
في هذا المقام وتحقيق الكلام على وجه يزول معه النقاب عن وجه المرام ان يقال ان الاصل ان يكون اللفظ
مستعملا في الموضوع له فالعدول عنه الى غيره لا يكون الا لموجب وهو اما بالنسبة الى جوهر اللفظ او
مادته او بالنسبة الى عوارضه وخارجه او الى مدلوله ومعناه او المركب من الاثنين او الثلث فيكون
الاقسام سبعة ونحن نكتفي في بيان الحال الثلثة المنفردة اذ به يعلم حال الاقسام الباقية فنقول
ان الامر العائد الى جوهر اللفظ على اقسام الاول ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا والمجاز خاليا عنه كما
في الخنفقيق والثاني ان يكون لفظ الحقيقة مما لا يحسن التصريح به بخلاف المجاز كالتعبير عن ايلاج الذكر
في الفرج بالمس والثالث ان يكون لفظ المجاز عذبا والحقيقة فاقدا عنه كما في الروضة واي شيء كان لا بد
في هذا الامر من تعدد اللفظ كما لا يخفى ثم لا يخفى ان هذا الامر انما يتمسك به في ترجيح المجاز للاستعمال و
ترك الحقيقة بان العذوبة في المجاز مختصة في الاختيار لا في اثبات اصل المجازية للفظ في المستعمل فيه
اذا علمت ذلك فاعلم ان التمسك باوفقية المجاز للطبع لثقل في الحقيقة والعذوبة في المجاز فيما نحن فيه
مما لا وجه له اما اولا فلان اللفظ هنا واحد فاذا كان ثقيلا في الاول ثقيلا في الثاني فلا يتفاوت الحال من هذه الجهة

على تقدير التجوز والحقيقة واما ثانيا فلان الكلام بعد ما لا يخفى فيه انما هو في اثبات الرجحان لاصل التجوز في
الحقيقة في المستعمل فيه المعلوم وقد عرفت ان التمسك بالامر المذكور انما هو في ترجيح المجاز بالاستعمال
دون الحقيقة وهم ايضا انما تشتبه بذلك في ذلك المقام والخلط انما نشأ لبعض الافاضل متمسك به
بعد ما لا يخفى فيه الا ان يقال انه يمكن ان يكون نظر المستدل ان العذوبة للمجاز وكذا الثقل في الحقيقة في بعض
المواضع يكون سببا لرجحان المجاز ومرجوحية الحقيقة بعد ما لا يخفى فيه لا ان يكون التمسك بذلك لتحققه
فيه لكنه فاسد اما اولا فلانه لا وجه لجعل عذوبة الثقل في الحقيقة في موضع وكذا العذوبة في المجاز
سببا للمرجوحية او الرجحان بعد ما لم يتحقق فيه ذلك واما ثانيا فلان الحقيقة قد يكون عذبا والمجاز
ثقيلا كما اذا استعمل ذلك اللفظ المجاز في معناه الحقيقي مثلا والحقيقة في معناه المجازي فتامل هذا كله
في الكلام في الامر العائد الى جوهر اللفظ واما العائد الى حال نفس معنى الكلام فيه تفصيل هذا وانما الكلام
هنا في الامر العائد الى المعنى وما تقدم من الزيادة في البيان والتعظيم والاهانة اشارة الى ذلك
توضيحه ان المعنى الحقيقي في كل موضع امر معين فلا يقبل الزيادة والنقصان على ما تقدم واذا كان المقتضي
زيادة البيان يؤتى بالمجاز كالاسد للشجاع وهو الذي يعبر عنه بالمبالغة وهي قد تجتمع مع البلاغة
كما اذا كان المقام مقتضيا لتلك الزيادة قد تفترق كما اذا لم يكن كذلك فالحكم بكون زيادة البيان اوفق
للمقام ليس على الاطلاق فح يكون الفرق بين الفايدة المتقدمة وهذه بالعموم من وجه لافتراق الاولى
عن هذه في غير المواضع وهذه عنها في الاوفق للطبع ومادة الاجتماع ظاهرة ولا يخفى ان هذا الامر لم
يعتبر فيه تعدد اللفظ بل كما يمكن تحصيله بالنسبة الى اللفظين كزيد واسد مثلا كذا يمكن تحصيله بالنسبة
الى اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد بانه على تقدير المجازية يتحقق تلك الفايدة وتنتفي عند
انتفائها وقد علم وجهه مما تقدم فح يصح التمسك به بعد ما لا يخفى فيه الا ان التمسك به لترجيح المجاز با
لاستعمال لا شبهة في صحته واما الاثبات اصل المجازية فمحل كلام يظهر مما قدمناه مع ما يمكن ان يقال فيه
مع تامل فيه ثم ان في المقام تنبيها لا بد من الاشارة اليه وهو ان دعوى انحصار الزيادة في البيانات بالمجاز
غير صحيحة على الاطلاق لوضوح ان المقام اذا كان مقتضيا للتاكيد ينبغي او اتى بكلام مؤكد باداة التاكيد
يحصل منه زيادة البيان في المعنى في الكلام مع عدم انحصار هذا المسلك بمسلك المجاز كما لا يخفى على ذي دراية

وسداد

وسداد الا ان يقال ان زيادة البيان في المعنى في الكلام المؤكد وان كانت متحققة لكنها بمعونة ادات التاكيد
وفي المجاز ليس كذلك وليس الكلام في مطلق زيادة البيان فتامل واما الامر العائد الى اللفظ بواسطة
الخارج عنه فكانواع البديع مثل السجع وقد مثل لذلك بقولك حار في ثاره كثير الكلام فانه اذا قيل
بليد في ثاره لم يستقم السجع ولا يخفى ان التمثيل بما ذكر انما يصح اذا وقع احد اللفظين في اخر كلام والآخر
في اخر اخرى اذ السجع هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الاخر ثم لا يخفى انه يرد هنا ما تقدم
اليه الاشارة وهو ان التمسك باستقامة السجع على تقدير التجوز انما يكون اذا امكن التعبير عن معنى واحد
بلفظين مثلا احدهما حقيقة فيه والآخر مجاز وقد استقام السجع على تقدير التجوز دون الحقيقة
فهو مرجح لاختيار المجاز في الاستعمال وترك الحقيقة وهو انما يكون اذا كان كل من المجازية والحقيقية
معلوم الثبوت فلا دخل له بما لا يخفى فيه على ما عرفت وبالجملة ان ذلك انما يتم عند تعدد اللفظ واختيار
التجوز في الاستعمال لا في اثبات اصل المجازية ووحدة اللفظ كما فيما لا يخفى فيه اذ قد عرفت مرارا ان
الكلام فيما اذا علم المستعمل فيه للفظ ولم يعلم انه فيه حقيقة او مجاز فاذا كان اللفظ مما يستقيم
به السجع يستقيم به سواء كان مجازا او حقيقة وكالمطابقة كما في قولك ضحك المشيب براسه فبكى ولو
قيل ظهر المشيب الى اخره انتفت والمقابلة وقد مثل له بقوله كالح قلبي في هواها الجت في مقتي فلو
قيل كلما ان داد هواي بدل كالح قلبي في فاتت ومن العجايب ان الفاضل العضدي مع نهاية اهتمامه
في امثال هذه الامور جعل هذا المثال مثالا للمطابقة وليس بصحيح اذ المطابقة على ما صرحوا به هو الجمع بين
المتضادين في الكلام مع مراعاة النوع حتى لا يضم الاسم الى الفعل كما في قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا
كثيرا وقوله تعالى سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وكذا تؤتي
الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ونحوها وهذا المعنى غير متحقق
في المثال المذكور الا ان يقال ان مقصوده بالاضافة الى لفظي الهواء والمقت ويكون تمثيله لاصل المطابقة
لا للمطابقة التي توجب التجوز فتامل والجناس كما في سبع سباع ولو قيل سبع شجاع لم يحصل وغير ما ذكر
ثم ان الكلام في هذه الامثلة من حيث تعدد اللفظ ووحدته ووحدة المعنى يظهر لك بعد التامل
فيما اسلفنا وكذا الكلام في التمسك بهذه الامور اثبات اصل التجوز او في اختياره في الاستعمال فلا نعيد

الى الذكر واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يفتقر الى القرينتين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة والمراد
ان اللفظ المستعمل في المعنيين اللذين ثبت الوضع لاحدهما وكونه مجازا في المعنى الاخر اولى من كونه حقيقة فيه
ايضا اذ على تقدير التجوز لا الى القرينة الواحدة الصارفة عن المعنى الحقيقي اذ هي تعين المعنى المجازي لاتحاده
بخلافه على تقدير الاشتراك فانه كالمجاز مفتقر الى قرينة معينة لابد له من قرينة بالنسبة الى كل
واحد من المعنيين وفيه نظر لما اشتهر من ان المجاز لابد له من قرينتين صارفة ومعينة وعلى تقدير
التسليم نقول بامكان الاكتفاء لقرينة واحدة على تقدير الاشتراك ايضا فانه اذا دلت القرينة على عدم
ارادة احد المعنيين يتعين المعنى الاخر بالارادة لا يقال انه ممنوع لاحتمال ارادة المعنى المجازي فلابد من
قرينة معينة للمعنى الاخر فيلزم المحذور لان احتمال ارادة المعنى المجازي لا يصح لمعارضة ارادة المعنى
الحقيقي على ما تقدم تحقيقه بالا مزيد عليه على انه خارج عما نحن فيه اذ الكلام انما هو بالاضافة الى المعنيين
فلو جرى الكلام الى معنى ثالث نقول بمثله على تقدير المجازية ايضا لو صح انه على تقدير الصرف عن المعنى
الحقيقي انما يتعين المعنى المجازي بالارادة عند انفراده واما مع تعدده فلا كما لا يخفى فلا يبقى فرق بين احتمال
الاشتراك والتجوز من هذه الجهة والتحقيق ان المجاز قد يكتفى فيه بقرينة واحدة صارفة عن المعنى الحقيقي
كما اذا كان المعنى المجازي متحدا او الاولى بالارادة باي وجه كانت من الاقربية الى المعنى الحقيقي والكثرة
في الاستعمال وغيرها وقد يفتقر الى المتعددة كما في غير الصورة المذكورة حسب اقتضاء الحاجة فالقول
بان المجاز لابد له من القرينتين صارفة ومعينة ليس على اطلاقه الا ان يجعل الوحدة في الصورة الاولى
والرجحان في غيرها من القرينة وقد نبهنا عليه فيما سلف ايضا الا ان الحال في المشترك ايضا كذلك فانه قد يكتفى
فيه بقرينة واحدة وقد لا يكتفي فيه كما عرفت بل نقول على تقدير الاشتراك الاحسن ان يكتفى بالقرينة الواحدة
المعينة للمراد ولو زاد معناه على معنيين اذ لو اختار الصارفة افتقر الى ذكر القراين المتعددة بحسب نفي المعنى
المراد مع ان بالقرينة المعينة كما يحصل العلم بالمراد يحصل الصرف عن الافراد والامر في المجاز وان كان كذلك عند
تعدد المجازات اذ مع بالقرينة المعينة كما يحصل الصرف عن المعنى الحقيقي كذا يحصل الصرف عن غير المراد من
المعاني المجازية الا انه ليس المقصود اثبات الرجحان للاشتراك بل منع رجحان المجاز عليه فاشتراكهما فيما ذكر
غير مضر لكن الانصاف ان الايراد المذكور لا دفع له اذ هو انما يتوجه اذا كان المراد من افتقار المشترك الى

قرينتين افتقاره اليهما بالنسبة الى معنى واحد في استعمال واحد بان يكون احديهما صارفة عن غير المراد
والاخرى معينة له وليس كذلك بل بالنسبة الى المعنيين فانه لابد في كل استعمال من قرينة سواء كانت نافية
عن ارادة غير المراد او معينة للمراد اذ لا فرق بين القرينتين بما نحن بصدده نعم يظهر الفرق بينهما في صورة
انضمام معنى المشترك في اثنين وعدمه كما لا يخفى على المتامل وهذا الافتقار من لوازم المشترك عند ارادة
الدلالة التفصيلية منه فلا يمكن انفكاكه عنه كما لا يخفى بخلافه على تقدير المجاز فان المفتقر الى القرينة
الاستعمال المجازي لا الحقيقي لما مر شرحها في بحث ظواهر الالفاظ وحكاية وحدة المجاز وتعدده لا مدخلية
لها في هذا المعنى كما لا يخفى على اولي التامل والنهى ان قيل هذا مسلم لكن المجاز يفتقر الى قرينتين في استعمال
واحد صارفة عن المعنى الحقيقي ومعينة للمعنى المجازي والمشترك في استعمالين فالافتقار اليهما مشترك
بينهما فلا يكون احتمال التجوز اولى من الاشتراك لاشتراكهما فيما ذكر قلنا لا نسلم الافتقار الى القرينتين
على تقدير التجوز في صورة انضمام المستعمل فيه في معنيين لكفاية الصارفة عن المعنى الحقيقي في كون المعنى المجازي
الواحد مرادا حينئذ وكذا الحال على تقدير عدم الانضمام فيما اذا كان بعض المجازات اولى بل مطلقا اذا كان الاولى
بالقرينة المعينة كما يتعين المراد كذا يحصل الصرف عن الاغيار وعلى فرض التسليم نقول يتحقق في المشترك
ايضا فانه في كل استعمال يفتقر الى قرينتين صارفة عن غير المراد ومعينة له فلا افتراق بينهما من هذه الجهة
ويبقى افتقار الاشتراك في كل معنى زايدا ان قلت سلمنا ذلك لكن نقول كما ان المشترك يفتقر الى قرينة بالا
ضافة الى كل معنى كذلك المجاز بالاضافة الى كل معنى مجازي ولو كانت القرينة المفتقر اليها بالنسبة
الى كل مجاز واحدة فالافتقار الى القرينة في كل معنى محقق على تقديري الاشتراك والتجوز فكيف يجعل
ذلك سببا لرجحان المجاز على الاشتراك مع اشتراكهما في ذلك قلنا على تقدير الاشتراك الافتقار
الى القرينة محقق بالنسبة الى جميع المعاني واما على تقدير التجوز فانه وان كان مسلما بالنسبة الى المعاني المجازية
لكنه غير مسلم بالنسبة الى المعنى الحقيقي كما لا يخفى والحاصل انه على تقدير الاشتراك الافتقار محقق بالنسبة
الى المعنى باسرها واما على تقدير المجاز فالافتقار بالنسبة الى المعاني المجازية لا مطلق المعاني فتعدد القراين
على تقدير الاشتراك عدد المعاني وعلى تقدير المجاز ينقص عنه بواحد نعم لك ان تقول هذا وان كان وجيها
لكن ما الدليل على اولوية ما كان افتقاره الى القرينة اقل عما كان افتقاره اليها اكثر انتهى بمعنى الذي

الكلام اليه ثم انك اذا تأملت فيما ابرزناه في هذا المقام على وجه البصيرة ظهر لك ان ما اشتهر في الالسنة ونقل به كلام جماعة من الاجلة من التفرقة بين القرينة في المشترك والمجاز بانها في الاول معينة وفي الثاني صارفة كلام ناش على وجه البصيرة وان ابو ينا المقال على هذا الاصطلاح في بعض المباحث الاتية ومنها ان مع الاشتراك قد يحصل الاختلال بالفهم كما في صورة انتفاء القرينة بخلافه على تقدير التجوز فانه عند وجود القرينة يحمل على ما دلت عليه وعند انتفائها يحمل على المعنى الحقيقي فلا اختلال والايراد عليه وكذا الجواب يظهر مما ادرج في ادلة المرجحين للاشتراك فلا افتقار الى الاعادة ومنها ان الاشتراك قد يفضي الى مستبعد من ضد او نقيض كما اذا كان اللفظ مشتركا بين الضدين كالجون للسواد والبياض او النقيضين كالقرء للحيض والطهر فانه اذا اطلق وكان المراد احد المعنيين وحمل المخاطب على غيره يتخيل ما ليس قرينة قرينة فقد حمل اللفظ على ما هو في غاية البعد من المراد ويتوجه عليه انه لا اختصاص له بالاشتراك لامكان تحققه في المجاز ايضا لان من انواع العلائق التضاد وذلك انما هو اذا كان المعنى المجازي ضد المعنى الحقيقي فانه اذا اطلق واريد الحقيقة او المجاز وحمل على الاخر لما ذكر يلزم المحذور الا ان يقال ان المراد وان كان ذلك الا ان المجاز لما كان مشروطا بالعلاقة لا يلزم على تقديره الحمل على ضد المراد لان ذلك الاستبعاد انما على تقدير المجازية ينزل التضاد منزلة التناسب لتمليحة او تهكم او تمليح خلافه من على تقدير الاشتراك ومنه يظهر الجواب عما لو قيل ان المستعمل فيه فيما نحن فيه واحد فان لزم المحذور يلزم مطلقا ولو على تقدير المجازية والا فلا ولو على تقدير الاشتراك مع انه يمكن ان يقال ليس المقصود ولو في غير محل الكلام بل المراد ان مع الاشتراك يمكن تحقق المحذور بخلافه على المجاز فالحمل على ما لا يلزم المحذور مطلقا اولى فتامل وقد عارض مرجح الاشتراك فقال بان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك لكن لما طال زمام الكلام عدلنا عن التعرض لها والمقتضي والابرام مع انك ان احسنت النظر فيما مننا في الحقيقة والمجاز الى هذا المقام لعلك تستغني عن التكلم في بقية الاقسام ومن الله الاستعانة في المقام **والبحث الثاني** في تعارض الاشتراك مع الثلثة الباقية من النقل والاضمار والتخصيص ففيه مباحث الاول معارضة الاشتراك والنقل فنقح المقام يستدعي التكلم في مطلبين الاول في تصوير المسئلة والايماء الى ما يترتب عليها من الثمرة فنقول قد مثل لذلك بقوله صم الطواف في البيت صلوة بناء على انا نعلم ان الدعاء

معنى

في تعارض الاشتراك والنقل

معنى حقيقي للفظ الصلوة كالافعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم لكن لم يعلم كون المعنى الثاني ثانيا اي معنى حقيقيا بعد المهجورية عن المعنى الاول ام قبلها فعلى الاول يكون مقتضى الحديث لزوم الطهارة في الطواف بناء على امتناع ارادة الحقيقة فاللازم الحمل على اقرب المجازات ومقتضاه مشاركة الطواف مع الصلوة في جميع الاحكام الثابتة لها الا ما دل الدليل على عدمه ومن الاحكام الثابتة للمشبه به لزوم الطهارة فيجب ان يحكم بلزومه في المشبه وعلى الثاني لا يمكن الحكم بذلك لاحتمال ان يكون المراد من الصلوة الدعاء وهو غير مشروط بالطهارة هذا حاصل ما قيل في هذا المقام ويجري ما ذكر في جميع الالفاظ الشرعية كما لا يخفى وهو منظور فيه لان احتمال الاشتراك بين الدعاء والمعنى الشرعي في لفظ الصلوة انما يتصور اذا كان في اللغة موضوعا للمعنى الشرعي ايضا وهو غير صحيح لظهور ان وضع اللفظ لمعنى فرع معرفته وتعقله والمعاني الشرعية لكونها من المعاني التي توقيفية لم تكن معروفة لاهل اللغة حتى يقوم احتمال وضع اللفظ لها كما لا يخفى فاحتمال الاشتراك فيها على النحو المذكور مما لا معنى له ويمكن الجواب عنه بان الاحتمال المذكور يمكن ابتناؤه على القول بتوقيفية اللغات او على اصطلاحيتها لا بان يكون المعنى الشرعي من موضوعات اهل اللغة بل من موضوعات الشارع لكن من غير ان يبني الامر على هجر المعنى اللغوي بل ان يكون المعنى اللغوي من معناه الحقيقي عنده ولو جعل المعنى الشرعي معنى آخر لذلك اللفظ فح يكون اللفظ مشتركا عنده لكن هذا الاحتمال مما لا وجه له لانعقاد الاتفاق على خلافه لان المثبتين للحقيقة الشرعية اطبقوا على لزوم حملها على المعاني اللغوية فح نعلم من اتفاق هؤلاء الفريقين على هذين المطلبين اتفاقهم على نفي الاحتمال المذكور اذ على التقدير الاول يكون اللازم حمل اللفظ على المعنى الشرعي كما انه يجب على الثاني حمله على المعنى اللغوي وعلى التقديرين لا يكون اللفظ الا ذا معنى واحد فلا وجه لاحتمال الاشتراك كما لا يخفى على ذي مسكة وسوادا مضافا الى ان احتمال الابتناء على القول بتوقيفية اللغات انما هو اذا كان الوضع في الحقائق الشرعية مستندا اليه تعالى وسيجيء تحقيق الحال في ذلك والمطلب الثاني في ان ايا من الاحتمالين يترجح بالاختيار وفي انه منقول قد اختلف في ذلك فقيل بترجيح الاشتراك نظرا الى ان الالفاظ المشتركة في اللغات اكثر وجودا من المنقولة والظن يحكم بالحاق المشتبه بالاعم الاغلب وقيل بترجيح النقل لان مع الاشتراك يحصل الاختلال بالفهم بخلافه على تقدير النقل ولنا ان نقول يحتمل ان يكون لكل من الاحتمالين جهة رجحان

ومرجوحية فيتحقق التعارض وهو يوجب التساقط فيجب التوقف فيما يشك في وجه دخله الاشتراك او بعد
تسليم الكثرة بانه لو لم يكن ارجح من النقل لكان مساويا له او مرجوحا بالنسبة اليه وهما باطلان لانه
اما يلزم ترجيح المرجوح على الراجح او الترجيح من غير مرجح فتعين الاول وهو المطلوب ورد بان ذلك انما يلزم
لو كان المشترك من واضع واحد واما اذا كان من متعدد فلا لجواز ان يكون الالفاظ المشتركة بالنسبة
الى كل واضع اقل من الالفاظ المنقولة ويتوجه عليه انه بعد تسليم الاكثرية في الالفاظ المشتركة نقول
لا وجه لهذا الكلام اذ اكثريتها من الالفاظ المنقولة يمكن ان يكون من وجهين الاول ان يكون الالفاظ
المشتركة من كل واضع اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه والثاني ان يكون مجموع الالفاظ المشتركة
اكثر من مجموع الالفاظ المنقولة وان لم يكن بالنسبة الى كل واضع كذلك وعلى التقدير الاول يتم المرام وكذلك
على الثاني لانه لما كان المفروض اكثرية المجموع من المجموع يلزم ان يكون الالفاظ المشتركة من بعض الواضعين
اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه لو لم يسلم الاكثرية بالنسبة اليهما فهناك نقول انه لو لم يكن
الالفاظ المشتركة اكثر فايدة من المنقولة بالنسبة اليه لو لم يسلم الاكثرية بالنسبة اليهما فهنالك نقول
انه لو لم يكن الالفاظ المشتركة يلزم احد المحذورين فيتم المدعى اذ المشترك لو كان في موضع اكثر فايدة يكون
كذلك مطلقا لعدم الافتراق ويمكن الجواب بمنع اكثرية الاشتراك من الالفاظ المنقولة لو لم ندع الاغلبية
في خلافه لظهور ان غالب الالفاظ الدايرة في الاصطلاحات المختلفة من العلوم والحرف والصنايع الفاظ منقولة
والالفاظ المشتركة منها ليست بتلك المثابة قطعا فيبقى ما دل على اولوية النقل سالما عما يصلح للمعارضة
فيجب العمل على مقتضاه ويتوجه عليه ان اكثرية النقل من الاشتراك في الاصطلاحات الخاصة وان كانت
مسلمة لكن ذلك لا يوجب الاكثرية في اللغة والعرف العام بل انما يجدي في تلك الاصطلاحات الخاصة منها
اذا دار الامر بينهما فيها وجعل ذلك ثمرة في المسألة غير لايق اذ ليس ذلك مما يعتني به العلماء والتحقيق
ان يجعل المسألة مبتنية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بناء على ان المقصود الاصلي من تدوين
المباحث الاصولية معرفة احوال المخاطبات الشرعية فعلى القول بالحقيقة الشرعية يكون النقل في كلام
الشارع اكثر من الاشتراك قطعا فيجب حمل المشتبه الحال عليه واما على القول بالعدم فلم يظهر اكثرية
احدهما من الاخر في كلامه نعم لو ثبت الاكثرية لواحد منهما في العرف او اللغة او فيهما دون الاخر يحمل

المشتبه الحال في كلام الشارع عليه والا فاذا تحقق بان تحققت الكثرة لكل منهما في محل منهما او لا في
في الاخر فيشكل الامر لكن الظاهر الالحاق بالعرف والا فيتوقف وان كان ترجيح النقل نظرا الى الاصطلاحات
الخاصة لا يخلو من رجحان **والثمرة لنا** في معارضة الاشتراك والاضمار ما نقول تمثيل الفائدة بقوله ع
في خمس من الابل شاة بناء على ان كون في للظرفية هو الاشبه فيه بل متعين اذ ارادتها في التعليل انما الا انه
اما حملها على السببية فيكون المعنى بسبب خمس من الابل شاة او حملها على الظرفية فيقال ان في الكلام
مقدرا والتقدير في خمس من الابل مقدار شاة هكذا قيل وفيه تامل لانا لم نجد فرقا في الكلام بعد التقدير
عما ذكر وقبله فان استقامة الكلام بعد التقدير يستقيم قبله والا فلا كذلك نعم لو قدر المحذوف الذي
نقش في خمس من الابل الواجب شاة لا استقام لكن ظاهر كلامهم في مقام الاضمار تقدير المضاف وهو على
ما ذكرناه غير متحقق لكنه غير مضر اذ لزوم كون المقدر مضافا غير ظاهر مضافا الى انه يمكن ان يقال ان
التقدير في خمس من الابل ثمن شاة وح يكون المقدر مضافا والفرق بين التقديرين هو ان في الاول
يستفاد تعيين الشاة وفي الثاني ثمنها ونقل من بعضهم الفرق بين حمل في على السببية وتقدير المقدار
بانه على الاول يكون المعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا يسقط الزكوة بهلاك النصاب بعد الحول وعلى
الثاني يكون المعنى في خمس من الابل مقدار شاة فيسقط بهلاكه بعده لكون الواجب جزءا من النصاب
وفيه تامل لان الجزئية غير معلومة الا اذا اريد بالمقدار قيمة الشاة لكنه مما يقطع بعدم ارادته كما لا يخفى
بقي الكلام في ترجيح احد الاحتمالين على الاخر فنقول قد استدل العلامة ره في النهاية وغيره على ترجيح
الاضمار على الاشتراك بوجهين الاول ان الاجمال على تقدير الاضمار مختص ببعض الصور وهو ما اذا
كان القابل للتقدير امرين او اكثر ولا رجحان للبعض على الاخر فهناك لا بد من قرينة دالة على خصوص
المقدر ومع انتفائها يتحقق الاجمال واما في غير تلك الصورة كما اذا كان القابل للتقدير واحدا ليس
الا كما في قوله تعالى وجاء ربك اي حكمه او متعددا لكن يكون البعض راجحا على غيره كما في قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة الاية فان المتبادر منه حرمة الانتفاع اما في الاول فظ واما في الثاني فللقضاء والرجحان بالتعيين
خلافه فعلى تقدير الاشتراك فان الاجمال ح لازم في جميع الصور ومعلوم انه كلما كان الكلام اكثر فايدة
كان اولى ثم اورد على نفسه بان ما حاصله ان الامر في الاضمار وان كان كما ذكر لكنه قد اوجب الاشتراك

الى النقل او ان الحمل على المعنى الاصلى ... ثم يعني المعنى ... الاشتراك فانه لا يستدعي الا قرينة
معينة للمراد ... الاشتراك ... صورة واحدة بخلاف الاشتراك
... الثاني ... الاضمار ... فكان اولى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الاضمار ... المتكلم ... عليه ... جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا الا انه يمكن
الاستدلال ... بان ... يستدعي تعدد الوضع وهو مدفوع بالاصل لان الاضمار يستدعي التقدير
... والفرق بينهما من هذه الجهة **والبحث الثالث** في معارضة الاشتراك والتخصيص ومنه
التمثيل بما بينهم لذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بناء على ان النكاح حقيقة في العقد فاطلاق
الاية وان اقتضى حرمة منكوحة الاب مطلقا وان كان بعقد فاسد لكنها مخصصة بغير المعقودة
بالعقد الفاسد فتبقى الاية دالة على تحريم المعقودة بالعقد الصحيح او يقال ان لفظ النكاح مشترك
بين العقد والوطي ولم يعلم من الاية حرمة المنكوحة بمجرد العقد حتى نحتاج الى دعوى التخصيص وفيه
تامل لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقرر المطلوب في لفظ النكاح بمعنى العقد بان يقال ان لفظ النكاح حقيقة
في العقد صحيحا كان او فاسدا لكن في الاية تعين ارادة الصحيح لانتفاء الحرمة في المنكوحة بالعقد الفاسد وهو
يمكن اما بكون النكاح لم يوضع واحد للاعم من الصحيح والفاسد لكن خص في الاية بالصحيح او وضع اخرى
لخصوص الصحيح وهو المراد بالاية فيلزم الاشتراك ومنه قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
بناء على ان الصلوات جمع محلى باللام فيشمل المفروضة والمندوبة في اصل الوضع لكن في الاية مخصصة
بالمفروضة لعدم وجوب المحافظة للصلوات المندوبة او يقال كون المراد بالصلوات في الاية الصلوات المفروضة
مسلم لكن لا بان يكون لم يوضع واحد وهو الاعم فيلزم التخصيص بل لكونه كما وضع تارة للاعم وضع
اخرى للمفروضة وهي المرادة من الاية فالحق ترجيح التخصيص لما ياتي من انه اولى من المجاز الاولى من
الاشتراك فيكون التخصيص اولى من الاشتراك اذ الاولى من الاولى من الشيء اولى من ذلك الشيء
قطعا **والبحث الثالث** في بقية اقسام المعارضة وهي ستة الاول معارضة المجاز والنقل فنقول ان هذا — **في تعارض المجاز والنقل**
الكلام كغيره من عنوانات الصور المتعارضة يحتمل معنيين الاول ان يكون كل من النقل والمعنى المجازي
ثابتا لكن لم يعلم المستعمل فيه وتردد بين كون المراد منه المعنى المنقول اليه او المجازي والحكم فيه يستدعي

التفصيل بان يقال انه لا يخلو اما ان يعلم ان صدور الخطاب بعد تحقق النقل او قبله او لا هذا ولا ذاك بل كل
منها محتمل وعلى الاول يتعين الحمل على المعنى المنقول اليه لانه معنى حقيقي لم ... كونه الاصل في الاستعمال الحقيقة
لزوم حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية عند التجرد عن القرائن الا بقرينة كما قطع البرهان في مباحث السابقة وعلى الثاني
لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى المجازي المعنى المنقول منه او غيره وهو انما يتحقق اذا اقيمت القرينة على عدم
ارادة المعنى المنقول منه وعلى الاول يتعين الحمل عليه كما لا يخفى وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون احدهما اقرب
الى المعنى المنقول منه او لا وعلى الاول يتعين الحمل على الاقرب وعلى الثاني يكون اللفظ مجملا ولا يمكن حمله
الا على ما دلت القرينة عليه كما لا يخفى وعلى الثالث اي اذا لم يعلم ان صدوره بعد تحقق النقل او قبله لزم
حمله على المعنى المنقول منه لما ذكر بعد ان لوحظ اصالة تاخر الحادث والمعنى الثاني ان يكون المستعمل فيه معلوما
وتردد اللفظ بين كونه مجازا فيه او منقولا اليه وهذا قد يمكن تشخيص الحال فيه من غير اشكال كما اذا كان
المتكلم والمخاطب في زمان واحد فان لكل من المجاز والنقل علامة تخصه فاللازم الرجوع اليها والعمل
بمقتضاها وابلغ اختلاف الزمان والظاهر ان المراد بالمقام لكونه المناسب للاغراض الموجبة لتدوين
علم الاصول والبحث عن قواعده فالراجح المصير والمجازية الاكثرية المجاز من النقل وقد عرفت مرارا ان
الاولى الحاق المشتبه بالاغلب ولكون النقل مستلزما لمهجورية الوضع الاول وبقاء اللفظ بالمعنى الثاني
وكلاهما خلاف للاصل بخلاف المجاز فيكون اولى واستدل له ايضا بافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان عليه
والاطلاع عليه في غاية الصعوبة بخلاف المجاز فانه يتوقف على العلاقة والعلم بها في غاية السهولة وفيه
لا يخفى لان دلالته صعوبة الاطلاع على المرجوحية وسهولته على الرجحان غير ظاهرة نعم لو قرب المقال على نفي
بان يقال ان النقل يتوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو غير معلوم فالاصل عدمه بخلاف المجاز لكان
وجيها لكنه يرجع الى ما ذكرنا ان قلت بعد ما تبين المستعمل فيه كما هو المفروض لا ثمرة مهمة في تشخيص كونه
على سبيل النقل او التجوز اذا هم الداعي لتشخيص هذه الامور انما هو معلومية المراد قلنا تشخيص الامرين
ليس لاجل ذلك الموضع بل لاجل المواضع الاخر بناء على انه اذا كان على سبيل النقل وجب الحمل على المعنى
المنقول اليه كلما استعمل مجردا عن القرينة المجازية والحمل على المعنى المنقول منه يتوقف على الاقتران بها
بعكس الامر على تقدير التجوز كما لا يخفى ويمكن التمثيل له بجميع الالفاظ الشرعية بالنسبة الى معانيها

الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية بناء على ترجيح المجاز كما هو المختار [illegible] بناء على ما سبق تحقيقه والوجه
النقل في المقام لا يبقى ان ترجيح المجاز في هذا المقام ينافي القول بثبوت الحقيقة الشرعية فاللازم على من رجح
المجاز في هذا المقام اختيار القول بالعدم كما ان اللازم على من رجح الثبوت وقد اقمنا الادلة للثبوت فيها
يخرج عن مقتضى ما ذكرنا في هذه المسئلة [illegible] الجواز انما هو اذا لم يقم على النقل دليل واما اذا اقيم
فتعين القول بعدم الاخراج الحقيقة الشرعية من هذا القبيل كما لا يخفى على من له ادنى النظر في سواء القبيل والجمل
[illegible] المؤيد الجليل [illegible] المجاز والاضمار كما في قوله تعم واسئل القرية فان علم المكان
توجه السؤال الى القرية يستدعي ارتكاب خلاف الظاهر اما في لفظ القرية بان يقال ان المراد منه الاهل
تسمية للحال باسم المكان او بتقدير مضاف في العبارة والتقدير واسئل اهل القرية اذا علمت ذلك فاعلم
انه حكم العلامة عطر الله مرقده في التهذيب والنهاية بالتسوية بينهما لافتقار كل منهما الى قرينة
والظ ترجيح المجاز لكونه اكثر وللفوائد المتكثرة فيه بخلاف الاضمار ولا يخفى عليك انه لا ثمرة مهمة في
ترجيح احد الامرين على الاخر في الاية المذكورة ونحوها كما لا يخفى على من له ادنى تامل فالثمرة تظهر في المواضع
التي لم يكن على هذا المنوال بان يختلف المعنى على تقديري التجوز والاضمار كما في قوله تعم حافظوا على الصلوات
فانه لما لم يجب محافظة الصلوت باسرها تعين اما حمل الامر على الرجحان او تقدير مضاف في الكلام بان يقال
التقدير حافظوا على بعض الصلوت ومثل الحال في قوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء بناء على انه
لما لم يحرم نكاح المعقودة بالعقد الفاسد وجب اما حمل النهي على المرجوحية او تقدير محذوف في الاية
بان يقال ولا تنكحوا بعض ما نكح اباؤكم وهي المعقودة بالعقد الصحيح فعلى المختار من اولوية التجوز من الاضمار
لا يمكن الاستدلال بهما على وجوب المحافظة وحرمة نكاح المعقودة ثم لا يخفى ان ذلك انما هو من حيث
التجوز والاضمار واما اذا لوحظ الاولى مع التخصيص كما تقدم الكلام فيه فيتم الاستدلال لاولوية التخصيص
من المجاز كما مر وسيجيء الكلام فيه ويظهر الثمرة فيما لم يكن على هذا المنوال **والقسم الثالث** معارضة المجاز
والتخصيص كما في الايتين المذكورتين على ما عرفت آنفا ونحوهما وقد مثل له في النهاية ويعني بقوله تعم اقتلوا
المشركين بناء على انه يمكن ان يكون المراد الحقيقة فخص عنه اهل الذمة او المراد غيرهم فيكون مجازا من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء ثم استدل على اولوية التخصيص من المجاز بان مع التخصيص لا يفوت المقصود مطلقا

في تعارض المجاز والتخصيص

ولو مع

ولو مع انتفاء القرينة اما مع القرينة على التخصيص فظاهر واما مع انتفائها فلترجيح حمل اللفظ على العموم
الشامل للمراد وغيره وفيه تامل اما اولا فلان في قوله [illegible] يمكن ان يكون المراد الحقيقة فخص عنه اهل الذمة
ينافي ما اشتهر بينهم من الفرق بين التخصيص والنسخ بان الاول دفع والثاني رفع والمقصود منه ان المخصص
دال على ان المتكلم بالعام ما اراد عمومه حين التكلم بل المراد منه بعضه فيظهر من المخصص عدم ثبوت الحكم للعموم
ودفعه لا انه ثابت في اول الامر ثم يرفع كما في النسخ بل الامر في التخصيص كذلك الظهور انه ليس المراد من العام
عند ارادة التخصيص الا بعض افراده وان المتكلم لم يستعمل الا في ذلك البعض فعلى هذا لا يصح ان يقال
يمكن ان يكون المراد الحقيقة فخص عنه اهل الذمة او المراد غيرهم لما عرفت من انه على التقديرين يكون
المراد غيرهم نعم يمكن ان يتخيل له وجه بناء على ان القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكنه غير صحيح
واما ثانيا فلخفاء تحقق الكل والجزء فيه اذ مدلول العام كل فرد فرد ويدل على ذلك عدهم في جملة
العلائق اطلاق العام على الخاص وعدم اكتفائهم بالكل والجزء عنه فتامل واما ثالثا فلان الوجه المذكور
في ترجيح التخصيص على المجاز غير مستقيم فيما نحن فيه اذ لا يتفاوت الحال على تقدير وجود القرينة وعدمه
فيه بين احتمال التخصيص والتجوز اذ الحمل على التقدير من العموم فلو سلم عدم لزوم الحمل على غير المراد
على تقدير التخصيص نقول بان الامر كذلك على تقدير التجوز على انه يمكن ان يقال على انه لتقدير الحمل على العموم
فيما اذا كان المراد الخصوص يلزم الحمل على غير المراد ايضا فلا يتفاوت الحال بين ما اذا كان المراد في ضمن
غير المراد او لم يكن بعد ان كانت الخصوصية ملحوظة كما هو المفروض ومن هنا يتبين ضعف الوجه المذكور
ولو مع الاغماض عن خصوص المثال بان يقال ان المقصود ليس خصوص المثال المذكور كما لا يخفى على المتامل
فالاولى ان يستدل على رجحان التخصيص على المجاز بان التخصيص اكثر فالحمل عليه اجود وكفى لكثرته ما
شاع وذاع حتى قرع الاسماع وملأ الاصقاع من انه ما من عام الا وقد خص ولم يدع احد بل ولا يكاد يدعيه
انه ما من لفظ الا وقد استعمل في المعنى المجازي وما ادعاه بعضهم من ان غالب اللغات مجازات فعدم تحقق
الحال في الاحتمالات المتصورة في هذا المقام في اوائل الباب مضافا الى انه فرض امكان حمله على ما يتوهم منه
في هذا المقام يمكن ان يقال ان اكثرية المجاز لكون التخصيص نوعا من انواعه فلا منافاة فتامل واما الحمل على الاكثر
فلانه اذا دار الامر بين الحاق المشتبه بالاكثر والاقل فالحاقه بالاول اولى لكون المظنون انه منه وهذا

معه قولهم ان الظن يلحق الشيء بالاغلب واما التعويل على الظن في امثال المقام فان الظ انه محل وفاق بين الاعلام
فلا التفات الى ما ذكره بعض الافاضل فانه بمعزل عما يظهر من سيرة الاماجد مضافا الى انه لو لم يعول على الظن
اما ان يقضى بالحاقه بالمرجوح فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح او يتوقف بين الامرين فيلزم الحكم بالتسوية
بين الراجح والمرجوح في البين وهو غير ملايم لمسلك الاصحاب كما لا يخفى على من وفق للاهتداء الى السداد على انا
نقول انه بناء على المسلك الذي لا محيص عنه من الاكتفاء في دلالة الالفاظ بالظنون لو سمعنا المتكلم اتى
كلام يكون ظنينا باى طريق كان ان مراد المتكلم ذلك يجوز الحمل والبناء عليه كما اذا استعمل لفظا واقيمت القرينة منه
على عدم ارادة ظاهره وتعلق مجازه لكن احد المجازين يكون اشهر من الاخر يتعين الحمل عليه من غير نكير وذلك
انما هو للشهرة وكثرة الاستعمال فيه فيظن بانه المراد فيكتفى به ونحن لا نجد فرقا بين هذه المسألة والتي
كنا فيها اصلا والمناط فيهما واحد من غير تفاوت كما يظهر للمتامل مضافا الى ان الاكتفاء بالظن في امثال
المقام يظهر من فحوى بعض النصوص الواردة في الاحكام الشرعية كالموثقة المروية في زيادات التهذيب
عن اسحق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض
الاسلام قلت له فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس والمقصود
الاهم في القواعد الاصولية والفوائد اللفظية انما هو التوصل الى الاحكام الشرعية فتلك فروع وهذه
اصول والاكتفاء بالغلبة والشيوع في الاصل يقتضي الاكتفاء به في الفرع بطريق اولى وبعبارة اخرى
الاكتفاء بالظن في الفرع الذي هو الاصل يستدعي الاكتفاء به في الاصل الذي هو الفرع بالمجرى لا يق
ان دلالة الحديث على ما ذكر انما هو اذا كان المراد بالغالب الاكثر وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد بالسلطان
اي اذا كان السلطان الغالب الى اخره لانا نقول ان هذا الاحتمال وان استظهره الفاضل التقي المجلسي
عطر الله مرقده في هذا الحديث وبناه عليه لكنه ليس كذلك ولان الاحتمال الذي يضر بالاستدلال
لكونه خلاف الظ لان الظاهر من سياقه انه عم لما نفي الباس عن الصلوة في اللباس المصنوع في بلاد
الاسلام اشتبه الامر على الراوي في ان مقصوده عليه السلام من ارض الاسلام ما اذا كان اهلها اجمع
من المسلمين او بعضهم وغيرهم فقال ان كان فيها غير اهل الاسلام اي لم يكن اهلها منحصرا في الاسلام فما حكمها
وظاهر ان مقصوده انما كان فيها غير اهل الاسلام لا ان يكون السلطان غير المسلم فبعد مراعات بعثه

الجواب

الجواب ان السؤال لا يكون المقصود من الجواب ما ذكرنا لا السلطان كما لا يخفى ان قلت لو كان الامر على ما ذكرت ينبغي العدول
من عليها الى كلمة من لعدم الحاجة فيها فيكون المراد اذا كان الغالب والاكثر فيها المسلمين فلا باس فذكر على دال على ان
المراد بالغالب السلطان فالمعنى اذا كان المسلط عليهم الى اخره قلنا يعارضه ذكر في في السؤال لا على وجملة
ان الاحتمال المذكور مرجوح من وجوه ذكر عليها لا عليهم اذ السلطان انما هو على اهل الارض لا عليها تامل
واتيان المسلمين بصيغة الجمع لا المفرد فلو كان المراد ما ذكر ينبغي ان يق اذا كان الغالب عليهم مسلما كما لا يخفى
والقول بالحذف على تقديره في السؤال بان يق ان التقدير فيه ان كان السلطان فيها غير اهل الاسلام هو
مدفوع بالاصل والظاهر منه ان ليس المقصود منه الا السؤال عن اصل كون غير اهل الاسلام فيها كما
لا يخفى فتامل مضافا الى انا نقول على فرض تسليمه ايض يثبت المرام فان نفي الباس عن الصلوة مع كون غير
اهل الاسلام في البلد فيما اذا كان السلطان مسلما انما هو من جهة ان المظنون كون العمل في الجلود وغيرها
على ما يقتضيه مذهب السلطان كما يرى الى الناس على دين ملوكهم فيظهر منه جواز العمل بالظن والتعويل
عليه فتامل ثم لا يخفى ان هنا احتمالا آخر وهو ان يكون الضمير المجرور في قولهم اذا كان الغالب عليها راجعا الى
عائدا الى غير اهل الاسلام والعدول من عليهم الى عليها للتنبيه على ان غير اهل الاسلام ليس ممن ينبغي
ان يعاد ضمير ذوي العقول اليهم والمعنى اذا كان الغالب والمسلط المسلمين على غيرهم وهم مغلوبون فلا باس
للصلوة ح في اللباس المعمول في ذلك البلد وعلى هذا ايض يثبت المرام اذ المسلمون لو كانوا غالبين على غيرهم
ومسلطين عليهم يكون المظنون ح ان الثياب المعمولة والجلود المصنوعة انما هي على مقتضى مذهبهم
فيستفاد منه حجية الظن في الحكم الشرعي وبالتقريب المتقدم يتعدى الحكم الى الحكم الاصولي فلا تغفل
ومن هنا يتبين ان الاكتفاء في جواز الاستعمال بمجرد كون السلطان مسلما ليس على ما ينبغي بل غير صحيح اذ قد
يكون السلطان مسلما لكن لا يخفى مذهبه انفعاله منهم فلا يحصل الظن بكون الجلود معمولة على مقتضى مذهبه
كما لا يخفى وهكذا الحال فيما اذا كان اكثر اهل البلد مسلمين فانهم قد يتفق ان يكونوا مغلوبين فح ايض
لا يحصل الظن مطلقا بكون العمل في الجلود على مقتضى الاسلام فالظاهر هو المعنى الثالث وهو قد يجتمع مع
اكثرية اهل الاسلام وقد يفترق عنه كما لا يخفى على المتامل ثم ان البحث عن احتمالات الحديث وان كان
في الكتب الفرعية انسب لكن لما جرا الكلام الى ذكره في المقام اوجب المقالة فيه تحقيقه ومعناه ثم انه بقي من اقسام

المعارضة ثلثة معارضة التخصيص مع الاضمار ومعارضته مع النقل ومعارضة الاضمار والنقل لكن لما يمكن
استفادة الحال فيها مما ذكر من الاقسام فلا افتقار فيها الى نقل الكلام فعليك بالتامل في المباحث
السالفة لينكشف لك حال الاقسام المذكورة ولله الحمد والشكر والمنة **الباب الرابع** في تقسيم الحقيقة
والمجاز الى الاقسام المعروفة وما يتعلق بها من الامور المهمة اعلم ان الوضع ينقسم باعتبارات مختلفة
الى اقسام متعددة لانه بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى الشخصي والنوعي وقد تقدم تحقيقها في المقدمة
وباعتبار الوضع والموضوع له ينقسم بحسب الاحتمالات العقلية الى اقسام اربعة لان الوضع اي المعنى المتصور
حال الوضع والموضوع له كليهما اما خاص او عام او الثاني الاول او الاول الثاني او بالعكس وسيجيء تحقيقها
في الخاتمة باعانة الله سبحانه لا يقال ان المعنى المتصور والموضوع له متحد فلا معنى لهذه القسمة وايضا لما
كان المعنى المتصور والموضوع له متحدا فلا محالة ان كان المعنى خاصا كان الموضوع له كذلك وان كان عاما فكذلك
فلا يتصور فيه الاختلاف لانا نقول الاتحاد ممنوع لان المعنى المتصور انما يطلق عليه لفظ الموضوع له اذا
عين له اللفظ واما عند تصوره مع عدم التعيين فانما يسمى بالوضع لا الموضوع له وحينئذ قد يتحدان بالذات
كما اذا كان الوضع عاما والموضوع له كذلك او كلاهما خاصا لكنهما مختلفان بالاعتبار على ما عرفت من انه
باعتبار تعقله حال الوضع يسمى بالوضع ومن حيث انه عين له اللفظ يسمى بالموضوع له وقد يفترقان ذاتا
ايضا كما في غيرها وهو ظاهر وباعتبار الواضع ينقسم الى وضع شرعي وعرفي خاص او عام ولغوي لان
تعيين اللفظ بازاء المعنى اما مستند الى الشارع او العرف واهل اللغة ويسمى التعيين في الاول بالوضع
الشرعي والثاني بالعرفي والثالث باللغوي واللفظ بالحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية على التفصيل
المذكور والكلام في هذا المقام في بيان هذه الاقسام وما يترتب عليها من الاحوال والاحكام فنقول
تحقيق الحال يستدعي التكلم في فصول **الفصل الاول** في الحقيقة الشرعية وتحقيق الكلام فيها يقتضي التكلم
في بيان الشارع وماهيتها وثبوتها والثمرة المترتبة عليها فهنا مباحث الاول في تعيين الشارع اعلم
ان المستفاد من جملة من الايات القرآنية انه هو الله سبحانه منها قوله تعالى في سورة الجاثية خطابا
الى سيد رسله ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون وجه الدلالة ظاهر
اذ الشارع هو جاعل الشرع وقد دلت الاية الشريفة انه هو الله تعالى وهو المطلوب ومنها قوله تعالى في سورة

المائدة ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الشرعة والشريعة بمعنى والشريعة على ما قال بعضهم الطريقة الى
الماء استعيرت للطريقة المتعلقة بالدين لكونها موجبة للحياة الابدية قال ابن الاثير في تفسير الاية
الشريفة حاكيا عن ابن عرفة الشرعة والشريعة سواء وهو الظاهر المستقيم من المذاهب وشرع قال
وجه الدلالة على المدعى ظاهر ومنها قوله تعالى في سورة الشورى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجه الدلالة
هو ان الضمير في شرع عائد الى الله سبحانه فيكون الشارع هو الله تعالى واعلم انه شرع على ما في القاموس
بمعنى سن والظاهر المتبادر من قولك سن فلان الامر وصحته [illegible] فيكون الشارع بمعنى واضع الشرع والسنة
والطريقة وقررها ومعلوم ان الله سبحانه وهذه جملة من الايات القرآنية يستفاد منها ان الشارع
هو الله سبحانه وهو المتبادر من لفظ الشارع ايضا اذ المفهوم منه جاعل الشرع وهو الله تعالى لكن قال
في مجمع البحرين ان الشارع هو النبي ص وهو الذي يظهر من جماعة من الاعلام قال في كشف اللثام بعد ان حكم بان
قطع حرم الله في تكبيرة الاحرام احوط لانه المعهود من الشارع ونوابه بل نسبه بعض اماجد عصره و
زمانه الى الاصوليين حيث قال والظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي ص فيكون الشارع بمعنى
صاحب الشريعة اي لم يكن تابعا لشريعة غيره ويكون اللفظ من المنقولات العرفية ويمكن ان يكون اطلاقه عليه
صلى الله عليه وآله بالمعنى الاول ايضا بان يكون الشارع بمعنى جاعل الشرع مشتركا بينه تبارك وتعالى وبين نبيه ص
بناء على ما يستفاد من النصوص المستفيضة من ثبوت التفويض اليه في جملة من الاحكام الشرعية كالنصوص
الدالة على انه صلى الله عليه وآله زاد في عدد الصلاة اليومية وجعل النافلة في الصلاة والصوم ضعف الفريضة
ونصيبا للجد السدس في الارث وحرم المسكر على الخمر واثبت الدية للعين والنفس منها الصحيح المروي
في الفقيه والكافي في باب فرض الصلاة عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال في عدد ركعات الصلاة كان الذي
فرض الله عز وجل على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهوا فزاد رسول الله
صلى الله عليه وآله سبعا وفيهن السهو وليس فيهن قراءة الحديث ومنها الصحيح المروي في الباب المذكور
عن ابي جعفر ع قال عشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا
العشاء الاخرة لا يجوز الوهم فيهن من وهم في شيء منهن استقبل الصلاة استقبالا وهي الصلاة التي
فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن وفوض الى محمد ص وآله فزاد النبي ص في الصلاة سبع ركعات

فی ستة لیس فیهن قراءة ومنها صحیحة فضیل بن یسار المرویة فی الکافی فی باب التفویض الی رسول الله صم
قال سمعت ابا عبد الله عم یقول لبعض اصحاب قیس الماصر ان الله عز وجل ادب نبیه فاحسن ادبه فلما اکمل له
الادب قال انک لعلی خلق عظیم ثم فوض الیه امر الدین والامة لیسوس عباده فقال عز وجل ما آتاکم الرسول
فخذوه وما نهیکم عنه فانتهوا وان رسول الله صم کان مسددا موفقا مؤیدا بروح القدس لا یزل ولا
یخطی فی شیء مما یسوس به الخلق فتادب باداب الله ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة رکعتین رکعتین عشر
رکعات فاضاف رسول الله صم الی الرکعتین رکعتین والی المغرب رکعة فصارت عدیل الفریضة لا یجوز ترکهن
الا فی سفر وافرد الرکعة فی المغرب فترکها قائمة فی السفر والحضر فاجاز الله له ذلک کله فصارت الفریضة سبع
عشر رکعة ثم سن رسول الله صم النوافل اربعا وثلثین رکعة مثلی الفریضة فاجاز الله عز وجل له ذلک و
الفریضة والنافلة احدی وخمسون رکعة منها رکعتان بعد العتمة جالسا تعد برکعة مکان الوتر و
فرض الله فی السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله صم الصوم شعبان وثلثة ایام فی کل شهر
مثلی الفریضة فاجاز الله عز وجل ذلک وحرم الله تعالی الخمر بعینها وحرم رسول الله صم المسکر من کل
شراب فاجاز الله له ذلک وعاف رسول الله صم واله اشیاء وکرهها لم ینه عنها نهی حرام انما نهی عنها
نهی اعافة وکراهة ثم رخص فیها فصار الاخذ برخصه واجبا علی العباد کوجوب ما یاخذون بنهیه وعزائمه
ولم یرخص لهم رسول الله صم واله فیما نهاهم عنه نهی حرام ولا فیما امر به امر فرض لازم فکثیر المسکر
من الاشربة نهاهم عنه نهی حرام لم یرخص فیه لاحد ولم یرخص رسول الله صم واله لاحد تقصیر الرکعتین
اللتین ضمهما الی ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلک الزاما واجبا لم یرخص لاحد فی شیء من ذلک الا
للمسافر ولیس لاحد ان یرخص ما لم یرخصه رسول الله صلی الله علیه واله فوافق امر رسول الله صم امر الله
عز وجل ونهیه نهی الله عز وجل ذکره ووجب علی العباد التسلیم له کالتسلیم لله تبارک وتعالی ومنها الخبر المروی فی الکافی
ایضا عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابی عبد الله عم انه قال ان الله تبارک وتعالی ادب نبیه صم
فلما انتهی به الی ما اراد قال له انک لعلی خلق عظیم ففوض الیه دینه فقال وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهیکم
عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم یقسم للجد شیئا وان رسول الله صم واله اطعمه السدس
فاجاز الله جل ذکره له ذلک وذلک قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر حساب ومنها

الخبر

الخبر المروی فی الباب المذکور عن زرارة عن ابی جعفر عم قال وضع رسول الله صم دیة العین ودیة النفس وحرم النبیذ
وکل مسکر فقال له رجل وضع رسول الله صم من غیر ان یکون جاء فیه شیء قال نعم لیعلم من یطیع الرسول
ممن یعصیه وهذه جملة من النصوص الواردة فی هذا الباب والمستفاد منها ومن غیرها ثبوت التفویض فی
الاحکام الی النبی صم علیه واله الصلوة والسلم ومقتضاه ان الاحکام المفوضة الیه صم لیس فیها من الله
تعالی وحی ولا خطاب بتحریم او ایجاب بل الحاکم فیها واضعها النبی صم ولا شبهة ان تلک الاحکام من السنة
والشریعة فیکون واضعها شارعا بالمعنی المذکور ای جاعل الشرع ثم ان التفویض بهذا المعنی وان دلت علیه
النصوص المذکورة وامثالها الا انه یتوجه علیه الاشکال من وجوه **الاول** ان المفهوم من الحدیث
الاول والثانی ان التفویض المذکور الیه صم انما هو بعد ان شرف بخطاب انک لعلی خلق عظیم وهو فی سورة
القلم فیلزم ان یکون صم قبل نزول تلک السورة لم یکن صلوة الظهر مثلا اربع رکعات بل رکعتین وهو
مما لا یلتزم **والثانی** انه لا یخفی ان احکام الله تعالی هو ما حکم الله تعالی به ووضعه والمفروض ان الاحکام
المذکورة لم یرد فیها منه تعالی وحی ولا خطاب فلا یکون حکم الله تعالی به والضرورة قاضیة بفساده والثالث
انه هو ینافی قوله تعالی وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی ای لیس منطوق النبی صم الا وحیا یوحی
من الله تعالی الیه وهو لا یجتمع مع جعل الاحکام من قبل نفسه ویمکن الجواب اما عن الاول فبانه لا مانع
عن التزام کون صلوة الظهر مثلا رکعتین قبل نزول سورة القلم وبعد نزولها صارت اربع رکعات وقد نقل
عن ابن عباس ان اول ما انزل بمکة اقرأ باسم ربک ثم ن والقلم الخ مضافا الی انه روی ثقة الاسلام
نور الله تعالی روضته فی باب النوادر من اواخر کتاب صلوة الکافی عن عبد الله بن سلیمان العامری عن
ابی جعفر عم قال لما عرج برسول الله صم واله نزل بالصلوة عشر رکعات رکعتین رکعتین فلما ولد الحسن
والحسین علیهما السلم زاد رسول الله صم سبع رکعات شکرا لله فاجاز الله له ذلک وترک الفجر لم یزد فیها
لضیق وقتها لانه تحضرها ملائکة اللیل وملائکة النهار الحدیث وعلی فرض تسلیم ذلک نقول ان جوز تغیر
قوله تعالی انک لعلی خلق عظیم لسورة القلم غیر مستلزم لعدم توجهه الیه صم واله قبل نزولها حتی یلزم
ان لا یکون صلوة الظهر اربع رکعات قبل نزولها کما لا یخفی واما عن الثانی فبانه تعالی حکیم والحکیم لا یفوض الامر
الا بعد علمه بان المفوض الیه قد بلغ فی الکمال والرتبة والشرف والفضیلة حدا یمکن ایصاله به تعالی الا

سست الرعیة سیاسة امرتها ونهیتها ق السیاسة

معنويا وتوهم انه سبحانه غاية الترتب قربا وكما لنا فيطلع بذلك الى رضوانه ورجو ولانه فيحب بذلك و
يكيه عنه ولا شبهة في تحقق حكم الله تعم بالنسبة الى امثاله ولذا كان الله تعم يحبهم ويخشيه في
امثال ذلك ومنه يعلم الجواب عن الثالث ثم هنا اشكال اخر اصعب مما ذكر وهو ان وضع الاحكام من
النبي صم وتفويضه اليه انما يتاتى اذا لم يرد فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب وهو فاسد اذ المفهوم من جملة
من الايات القرانية وتظافرت به النصوص المعتبرة انه تعالى ما فرط في الكتاب من شيء كما قال سبحانه ما
فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال عز وجل لا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وفي العيون في باب ما جاء عن الرضا ع في وصف الامامة والامام وذكر فضل الامام ورتبته
عن قاسم بن مسلم عن اخيه عبد العزيز بن مسلم قال كنا في ايام علي ابن موسى الرضا ع بمرو فاجتمعنا في مسجد
جامعها في يوم الجمعة في بدو مقدمنا فاداروا الناس امر الامامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها فدخلت على
سيدي ومولاي الرضا ع فاعلمته ما خاض الناس فيه فتبسم ثم قال لي يا عبد العزيز جهل القوم وخدعوا عن
اديانهم ان الله لم يقبض نبيه صم حتى اكمل له الدين وانزل عليه القران فيه تفصيل كل شيء بين فيه
الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب
من شيء وروي في الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج
اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله صم وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان
الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع ايضا انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القران
تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القران
الا وقد انزل الله فيه وفي الكافي ايضا في باب انه لا يجمع القران كله الا الائمة ع عن عبد الاعلى مولى
ال سام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول والله اني لاعلم كتاب الله من اوله الى اخره كانه في كفي فيه خبر
السماء وخبر الارض وخبر ما كان وخبر ما هو كائن قال الله عز وجل فيه تبيان كل شيء وفيه ايضا باب ان
الائمة ع يعلمون علم ما كان وما يكون قال ثم مكث هنيئة فراى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك
من كتاب الله عز وجل ان الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وغير ذلك من النصوص الكثيرة في هذا الباب
وحاصل الاشكال انه لو ثبت التفويض في الاحكام المذكورة لما كانت تلك الاحكام مفهومة

من كتاب الله

من كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان تلك الفروض ان النبي صم وضعها من غير خطاب
منه تعالى فلو كانت مفهومة من الكتاب لكان واضعها الله سبحانه بذلك الخطاب فيخرج عن محل الكلام
واما بطلان التالي فلما عرفت من الايات والاخبار انه ليس شيء الا وقد فهم من كتاب الله تعم ويمكن الجواب عنه
ايضا بمنع الملازمة بان يقال ان وضع النبي صم تلك الاحكام وتفويضها اليه لا ينافي تبيانها في كتاب الله تعم وبيان ذلك
انا نقول ان ذلك انما يكون منافيا لو كان التفويض بعد نزول القران بجملته وليس الامر كذلك لما عرفت من
الصحيح المذكور انه بعد ذكر قوله تعالى خطابا انك لعلى خلق عظيم وهو موجود في سورة القلم على ما عرفت وهي الثانية
من السور النازلة على النبي صم فيمكن ان يكون النبي صم بعد ان فوض الامر اليه وقبل نزول سائر السور وضع
تلك الاحكام ثم نزلت هي على التدريج المبين في محله ولو كان من جملة ما نزل منها تلك الاحكام نعلم عدم التنافي
بين وضع النبي صم الاحكام وانه لابيانها في مفاهيم القران ثم لا يخفى انه قد مر من جملة الاحكام التي ورد النقل فيها
بالتفويض الزيادة في اعداد الصلوات اليومية ولا ينافيه الحديث المشهور الدال على انه تعالى امر نبيه صم ليلة المعراج
بخمسين صلوات وانه صم دار يقدر بالتسبيح ولا يسئله شيئا حتى انتهى الى موسى ابن عمران ع
فقال باي شيء امرك ربك فقال بخمسين صلاة فقال اسئل ربك التخفيف فان امتك لا يطيق ذلك
فسال ربه فحط عنه عشرا وهكذا صار الامر بنبيه صم وبين موسى ع الى ان انتهى الخمسين الى العشر
فقال موسى ع باي شيء امرك ربك فقال بعشر صلوات فقال اسئل ربك التخفيف فان امتك لا تطيق
ذلك فاني جئت الى بني اسرائيل بما فرض الله عز وجل عليهم فلم ياخذوا به ولم يقدروا عليه فسال النبي صم
ربه عز وجل فخفف عنه فجعلها خمسا ثم سال ع باي شيء امرك ربك فقال بخمس صلوات فقال اسئل
ربك التخفيف عن امتك فان امتك لا تطيق ذلك فقال اني لاستحيي ان اعود الى ربي فجاء رسول الله صم
بخمس صلوات انتهى الحديث ملخصا ووجه عدم التنافي ظاهر فان غاية ما يستفاد منه ان ما امر الله تعم به خمس
صلوات ونحن نقول بموجبه لكن نقول ان المستفاد من جملة من النصوص ان تلك الصلوات الخمس كانت عشر
ركعات واضاف النبي صم اليها سبعا ان قيل كيف يستفاد منه انه لم يصدر من النبي صم الزيادة بل
كان مجموع السبعة عشر مما امر الله تعم به بناء على انه صم سال الله عز وجل التخفيف حتى وصلت الى ذلك
الحد بناء على ان امته لا يطيق ذلك فكيف يزيد عليه ما خفف الله تعالى بسؤاله قلنا هذا انما يصح ان يكون

ثم فرع على ذلك انه اذا ثبت ان الصلوات الخمس التى فرضها الله تعم فى الاصل كانت ركعات وسابقة
فى الاذكار والاقوال لما زاد هم وانت لك باثبات ذلك الشارع نقول يمكن ان يكون المسئول للتخفيف اكثر وما
زاده صم اقل فلا تنافى وقد ظهر من جميع ما ذكر ان اطلاق الشارع بمعنى جاعل الشرع فى الجملة على النبى صم
صحيح ولا ينافيه الايات المتقدمة ايضا لان غاية ما يستفاد منها كون الله عز وجل شارعا بهذا المعنى وهذا
مما لاريب فى صحته واما اختصاصه بالمعنى المذكور فيه فلا اذ اثبات الشئ لا ينفى ما عداه نعم لو قيل باختصاص
الشارع بذلك المعنى بالرسول صم لكان التمسك بتلك الايات لرده وجيها لكن لم نقل وتحصيل الكلام فى
هذا المقام هو ان يقال ان الشارع اما بمعناه اللغوى وهو جاعل الشرع او صاحب الشرع واى منهما كان يكون
اطلاقه على النبى صلى الله عليه وسلم وعلى رسوله حقيقة وان كان بالمعنى الاول ظاهرا فى الاول وبالمعنى الثانى ظاهرا فى الثانى
ويمكن ان يكون اطلاق الشارع عليه صلوات الله عليه واله لكونه اتيا بالشرع وكيف ما كان فلا يكون
الائمة الاطهار الذين بهم يتوصل الى رضوان الجبار ويتخلص من عقاب القبر وعذاب النار شارعا بشئ
من المعانى المذكورة بل هم من المتشرعين متعبدين بشريعة جدهم صلوات الله عليهم والحكم بكونهم عليهم السلام
من المتشرعين بالمعنى المذكور لا يوجب الاهانة بالنسبة اليهم اذ انتسابهم عليهم السلام اليه صلوات الله
عليه واله فخر لهم كما يظهر من اخبارهم المروية وادعيتهم المأثورة وكون غيرهم مشاركا معهم فى الوصف
المذكور ايضا غير مضر فى ذلك لثبوت المشاركة معهم لغيرهم فى كثير من الامور كما لا يخفى فيكون هذا من
ذلك وهذا هو الظاهر من جماعة من الاعلام قال شيخنا الشهيد فى الذكرى الثانية والاولى هى المعتادة فى بلد
صاحب الشرع واهل بيته عم وقال سلطان العلماء فى حاشية المعالم يبقى التامل فى ان الاستعمال الشايع
فى كلام اهل البيت هل لها حكم الاستعمال فى كلام الشارع او لها حكم الاستعمال فى كلام المتشرعة وقال
فى كشف اللثام ما تقدم نقله عنه فى اوايل البحث فليلاحظ ان قلت ان علم كونهم عم شارعا بالمعنى الثانى
مسلم واما بالمعنى الاول فلا لدلالة النصوص على ثبوت التفويض بالنسبة اليهم ايضا فكان باب التفويض
فى الاحكام مع اطلاق الشارع بمعنى جاعل الشرع على النبى صم فليصح ذلك بالنسبة الى الائمة عم لدلالة
الاثار على اشتراكهم معه صم فى ذلك فمنها ما رواه فى الكافى فى باب التفويض الى رسول الله صم والى
الائمة عم عن ابى اسحق النحوى قال دخلت على ابى عبد الله عم فسمعته يقول ان الله عز وجل ادب نبيه صم على محبته

فقال وانك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه فقال عز وجل وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقال الله تعالى
عز وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم قال وان نبى الله فوض الى على عم وائتمنه ومنها ما رواه فى الباب
المذكور عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عم لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله ٣
والى الائمة ومنها ما رواه فى الباب عن محمد بن الحسن الميثمى عن ابى عبد الله عم قال سمعته يقول ان الله عز وجل ادب
رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز ذكره ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما
فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا هذه من جملة النصوص الواردة فى هذا المطلب والمستفاد منها ومن نحوها
انه كما فوض الامر الى النبى صم فوض الى الائمة عليهم الاف السلام والتحية فينبغى ان يصح اطلاق الشارع بالمعنى
المذكور عليهم ايضا قلنا ثبوت التفويض بنفسه غير كاف لصحة اطلاق الشارع كما لا يخفى بل الذى لا بد منه
فى ذلك جعل الشرع ووضعه وبالجملة المستفاد من هذه النصوص وهو ثبوت التفويض الى الائمة لا يوجب
صدق الشارع عليهم وما يوجب ذلك وهو جعل الشرع ووضعه غير مستفاد منها فالمفهوم منها غير
موجب والموجب له غير مفهوم وايضا ان التفويض بالمعنى المذكور لا يمكن فيه من الله تعالى وحى ولم يبدل
عليه كتاب وليس مما احتاج اليه العباد الا وقد نطق به القرآن ودلت عليه الايات على ما دل عليه كثير
من الايات واستفاض به النصوص والروايات وقد تقدمت الى جملة منها الاشارة وايضا ان تفويض
الاحكام الى الائمة ينافيه ما دل عليه الكتاب والسنة من انه فى زمانه صم قد استكملت الشريعة كما
قال سبحانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى وقد تقدم قول مولينا الرضا عليه الاف التحية
والثنا انه تعم لم يقبض نبيه صم حتى اكمل له الدين الحديث وايضا قد ثبت ان الشريعة النبوية عليه الاف
السلام والتحية لا يتطرق اليه النسخ والنقصان والزيادة وهو ينافى ثبوت التفويض فى الاحكام بالمعنى
المذكور الى الائمة كما لا يخفى على ذى فطرة ودراية وبعض هذه الوجوه المذكورة وان ورد بالنسبة
الى سيد رسل الله سبحانه لكنك قد عرفت الجواب بما سبقت اليه الاشارة ولا يمكن التعلق به بالنسبة
الى الائمة كما يظهر وجهه بادنى تامل وكلفة وبالجملة قد علم من هذه النصوص المذكورة ان التفويض
بذلك المعنى لا يمكن القول به بالنسبة الى الائمة وان كان الظاهر من جملة من النصوص الواردة فى الباب
ان التفويض الثابت بالنسبة الى الرسول صم والائمة بمعنى واحد فالازم حمله على معنى اخر معقول يمكن ان يكون

المراد به المتوسط في الاحكام الظاهرة كما في التقية كما يظهر ذلك مما رواه في الكافي في الباب المتقدم عن موسى
ابن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله عم فسأله رجل عن اية من كتاب الله عز وجل فاخبره بها ثم دخل
عليه داخل فسأله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبر الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كان
قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي تركت ابا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت الى هذا
يخطئ هذا الخطاء كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه اخر فسأله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبرني
واخبر صاحبي فسكنت نفسي فعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي فقال يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى
سليمان بن داود عم فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه عم فقال وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله صلعم واله فقد فوضه الينا ان قلت ان القول باختصاص
الشارع بالنبي وعدم كون الائمة من ذلك ينافيه ما ذكره جمع من المتاخرين من التفصيل في ثبوت الحقيقة
الشرعية بين الازمان حيث ادعى القطع بثبوتها في زمان الصادقين عليهما السلام وتاملوا او منعوا
قبله ولا يصح ذلك الا مع شمول الشارع للائمة عليهم الا ان النقاوة والحجة قلنا يمكن الجواب عنه من
وجهين **الاول** ان هؤلاء الجماعة قد غفلوا عن تعيين الشارع فعدوا منه ولم يكن ذلك من غير
نظر الى برهان فلا تعويل على كلامهم ولا اعتداد بمقالتهم **والثاني** انه ليس المراد من هذا الكلام
ما يفهم منه في بادي الانظار والافهام بل المحاكمات الثمرة المترتبة على القول بثبوت الحقيقة الشر
وعدمها من حمل الالفاظ في الاحاديث حال التجرد عن القرينة على المعاني المستحدثة فلا نزاع على القول بالعدم
يمكن ان يكون مرادهم بما ذكر ثبوت مطلق الحقيقة لتلك الالفاظ في تلك المعاني في زمانهما عليهما السلام
حتى يحمل عليها حال التجرد عن القرينة في اخبارهما ويكون حملها على المعاني اللغوية مستفادا على القرينة
ولا يمكن ان يكون المراد ما افاده ظاهر ذلك الكلام لان الحقيقة الشرعية هو ما وضعه الشارع سواء كان
الوضع بالتعيين او التعين والمفروض ان هذا الوضع غير ثابت قبل زمانهما عليهما السلام وثبوت الوضع
في زمانهما عليهما السلام اما بالتعيين بان يكون تلك الالفاظ من زمان النبي صلعم الى زمانهما مستعملة في تلك
المعاني المستحدثة على سبيل المجاز وهما عليهما السلام في بدو زمانهما عيناها لتلك المعاني ولا شبهة في عدم ذلك
واما بالتعين وهو انما يكون اذا صدر الاستعمال منهما عم على سبيل المجاز او لا في المعاني المستحدثة ثم كثر

ان توجد عدم النقل الشرعي او ابان الشرع في زمان النفي

الاستعمال حقيقة فيها وهو يقتضي التنصيل في زمانهما عليهما السلام ايضا والثبوت بعد زمانهم لا يقولون
بذلك الآن بقي ان تحقق الوضع التعيني فيه متوقف على صدور الاستعمال على سبيل المجاز منهما عم حتى
ان الاستعمال قبل زمانهما كان على سبيل المجاز وكثر الاستعمال الى حد بلغ في زمانهما حد الحقيقة فعلى هذا
يكون الحقيقة الشرعية ما ثبت الوضع له في زمان الشارع وان لم يكن الواضع ذلك وهو مع ما فيه غير ملايم لكلامهم
كما لا يخفى على المطلع الفطن **البحث الثاني** في ماهية الحقيقة الشرعية اعلم انها عبارة عما نقله الشارع عن معانيه
اللغوية الى المعاني المستحدثة بحيث لو تنطق بها او الناطق بلسانه كان المفهوم منها المعاني المستحدثة هذا هو
المستفاد من كلمات جماعة في هذا الباب وفيه نظر لان ذلك منقوض طردا وعكسا اما الاول فلان ذلك
يقتضي ان يكون كلما نقله الشارع عن المعنى اللغوي حقيقة شرعية وان لم يكن في بيان الحكم الشرعي بل كان من الاعلام
المنقولة وشبهها مع ان الظاهر انه ليس من افراد المحدود لان الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يتعلق
بالحكم الشرعي واما الثاني فلان مقتضاه اعتبار النقل في الحقيقة الشرعية فلو اخترع الشارع لفظا وكان مرتبطا
بالحكم الشرعي يلزم ان يكون حقيقة شرعية مع ان الظاهر انه من افراد المحدود فيدخل في الحد ما لم يكن من افراده
ويخرج عنه ما كان منها ويمكن الجواب عن الاول بعدم تسليم اختصاص الحقيقة الشرعية بما يستفاد منه الحكم
الشرعي واما المانع من القول بان الحقيقة الشرعية ما كان الوضع فيه من الشارع سواء كان من متعلقات
الحكم الشرعي ام لا بل الظاهر التعميم لان الحقيقة الشرعية في مقابلة الحقيقة العرفية واللغوية فكما لم يعتبر
بينهما قيد بل اللغوية ما كان من موضوعات اهل اللغة والعرفية ما كان من موضوعات اهل العرف فينبغي ان لا
يعتبر في اختيها ايضا وايضا ان المقتضي لصدق الحقيقة الشرعية وهو الوضع من الشارع والاستعمال موجود
والمانع عنه غير معلوم فوجب القول به وايضا لو لم يكن تلك الالفاظ حقيقة شرعية لزم تربيع القسمة والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا شبهة في ان تلك الالفاظ بالنسبة الى ذلك الوضع الشرعي لم
يكن من الحقيقة اللغوية ولا من العرفية كما لا يخفى فلو لم يكن من الحقيقة الشرعية لكانت لا محالة قسما اخر
من الحقيقة وراء الاقسام الثلثة واما بطلان التالي فلاتفاقهم على تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية
وعن الثاني بان الامر على النحو المذكور وان كان محتملا لكن لما كانت الحقائق الشرعية التي وصلت الينا من قبيل
المنقولات ولم يوجد فيها لفظ مخترع لم يعرف في اللغة له معنى اقتصروا على ذلك وجعل الكلام في تحقيق ذلك

فما يدل الشارع فهو مع انه يمكن ان يقال ان الحقيقة الشرعية هي ما كان استفادة المعنى منه بوضع الشرع على تقدير
ما كان جامعا امرين ثم يعم التفسير ولم يرد عليه الا الايراد الاول وقد عرفت اندفاعه ان قلت ان تعليم الحقيقة
الشرعية بحيث يعم الاعلام المنقولة غير صحيح اذ الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه شايع فيلزم بنا
على التعميم ان يكون النزاع في الحقيقة الشرعية نافيا للاعلام المنقولة والظاهر انه مما لا يلتزم ثم ان التعاريف والحدود
للمفاهيم والماهيات لكن يصح التعريف بانه الحقايق الشرعية التي في بيان الاحكام الشرعية للاصطلاح وحفظ
وعن الثاني بان الامر وان كان كذلك لكن الثمرة المعروفة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه انما كانت للحقايق
بالاضافة الى الحقايق الشرعية التابعة كما لا يخفى ولهذا اختصت بالتعريف مع ان هذا انما يرد بناء على
اعتبار النقل في الحقيقة الشرعية واما على التعريف الذي ذكرنا فلا كما لا يخفى ثم لما كانت معرفة الحقيقة
الشرعية متوقفة على معرفة الشارع ضرورة ان معرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد ومعرفة الحد لا تحصل الا
بمعرفة اجزائه فلهذا قدمنا الكلام في بيان الشارع على الكلام في بيان ماهية الحقيقة الشرعية ولما عرفت
ان الشارع لم يخرج عن الله تعالى ونبيه صلعم واله المعصومين الاحتمالات العقلية في وضع الحقيقة الشرعية ثلثة
الاول ان يكون الوضع مستندا الى الله تعالى في جميع تلك الالفاظ والثاني ان يكون مستندا الى النبي كذلك والثالث
التفصيل بكون الوضع في البعض مستندا الى الله تعالى وفي الاخر الى النبي صلعم واله في الاولين اشكال اما في الاول
فلان نسبة الوضع الى الله تعالى انما يمكن في الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز واما في غيرها من الالفاظ الواردة
في الاثار النبوية فلا وجوابه ظاهر فان عدم الورود في القرآن لا يستلزم عدم الوضع منه سبحانه لجواز ان
يكون وضع الجميع منه تعالى واعلم النبي ذلك اما بطريق الوحي او بطريق الالهام او ذلك في البعض وهذا في الاخر
كما لا يخفى واما في الثاني فلان الامر فيه بالعكس اي اسناد الوضع الى النبي صلعم انما يمكن في الالفاظ الواردة في
اخباره التي لم تقع في الكتاب واما في الالفاظ الواردة فيه فلا لوضوح ان وضع اللفظ لمعنى متوقف على
تعقله ومسبوق عليه والاحكام المأخوذة من الكتاب العزيز انما يعلم بدلالة اياته الشريفة والفاظه
الكريمة عليها فتعقل تلك المعاني مسبوق على ورود تلك الالفاظ فيه وبواسطتها فتعقل النبي صلعم تلك
الاحكام والمعاني المدلول عليها بالكتاب مسبوق بدلالة الفاظها عليها ودلالة الفاظها عليها مسبوقة
بوضعها بازائها فلو كان وضعها بازائها منه صلعم يلزم ان يكون وضعه صلعم واله اياها بازائها مسبوقا بتعقله

فيلزم ان يكون تعقل تلك المعاني مسبوقا بتعقل تلك المعاني فيلزم توقف الشيء على نفسه نعم ان وضع الالفاظ
الواردة في القرآن من النبي صلعم غير ممكن بل يمكن القول بعدم صحة اسناد الوضع في شيء من الالفاظ اليه صلى الله عليه
واله الا بالنسبة الى الاحكام الموضوعة منه صلعم ان وجد لها لفظ خاص لان احكام الله تعالى توقيفية لا تعلم
الا بتوقيف الله تعالى الا ما اشرنا اليه فاذا كان التوقيف والاعلام في الجميع منه تعالى يكون الوضع في الجميع ايضا منه
تعالى فتعين الاحتمال الاول وبطل الثاني بل الثالث ايضا والجواب عنه ان سبق تعقل الشيء على نفسه انما يلزم لو
اسند الوضع في الالفاظ الواردة في الكتاب اليه صلعم واله انا يلزم اذا لم يحصل فهم تلك المعاني للنبي صلعم الا من
تلك الالفاظ ومع اسناد وضعها لتلك المعاني الى النبي يجاز ان تعرضه ويترتب عليه الاستحالة المذكورة
لكنه لم يتعين الامر في ذلك لجواز ان توقيفه تعالى تلك المعاني للنبي بغير تلك الالفاظ وعين النبي اياها لاجلها
كما في الغسل والوضوء فانه تعالى عبر عن الغسل بقوله سبحانه اطهروا كما قال عز وجل وان كنتم جنبا فاطهروا وعن الوضوء
بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية ولم يعبر في شيء من الايات القرانية عنهما بلفظ الغسل
والوضوء كما لا يخفى فيمكن ان يكون جميع الالفاظ الواردة في القرآن مما ادعي ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من
هذا القبيل بان يكون معانيها ملقاة الى النبي صلعم وعين النبي تلك الالفاظ لاجلها بل القرينة قائمة على عدم
امكان التوقيف بمادة من الكتاب بل في كثير من المقام كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية فانها
جزء من سورة بني اسرائيل التي هي التاسعة والاربعون من السور المنزلة على النبي صلعم في مكة على ما نقل عن
ابن عباس ولا شبهة في انه صلعم كان مصليا قبل ذلك وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا الاية
فانها جزء من سورة الحج التي هي السادسة والعشرون من السور المنزلة عليه صلعم في المدينة والحال ان كلا من الركوع
والسجود جزء من الصلوة التي تدل عليها في بني اسرائيل التي هي مكية على ما عرفت ولا ريب ان صلوتهم كانت
مشتملة على ركوع وسجود قبل نزول الحج بل قبل نزول بني اسرائيل ايضا كما اشرنا وايضا ان الامر بالوضوء للصلوة
مستفاد من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وهي جزء من سورة المائدة التي هي على ما حكي عن ابن
عباس اخر السور القرانية المنزلة في المدينة الا التوبة فانها بعدها فاذا قلنا يكون التوقيف على الوضوء
بتلك الاية يلزم ان يكون صلوتهم قبل نزولها من غير وضوء وهكذا الكلام في سائر العبادات فاطلعوا على فساد
ذلك ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان توقيفية الاحكام الشرعية لا تستدعي لزوم استناد [illegible] الالفاظ التي

او من ثبوت الحقيقة الشرعية ميلها الى الله تعالى اذ غاية ما يلزم من ذلك كون اللفظ توقيفيا منه تعالى ولا يلزم منه ان يكون
ذلك بتلك الالفاظ لجواز ان يكون بغير تلك الالفاظ بل من غير لفظ اصلا كما لا يخفى ويكون بتعيين تلك
الالفاظ اولى الى النبي صلعم او التفصيل ولا رابع لكن الثالث يمكن ان يكون على وجهين احدهما ان يكون الالفاظ
المذكورة في القرآن من الله تعالى وفي السنة منه صلعم والثاني عكس ذلك لكنه بعيد ولهذا نقتصر على الثلثة
فنقول ان الوضع في كل واحد من الاحتمالات الثلثة اما بالتعيين في جميع الالفاظ او بالتعين كلها او في
بعضها هذا ونحو الامر في ذلك فالاحتمالات المتصورة تسعة فبالحرى ان نتكلم في جميع تلك الاقسام ببطلان
تلك امكان ارادة الجميع في المقام او عدمه فنقول الاول من تلك الاحتمالات ان يكون الوضع في الجميع مستند
الى الله تعالى ويكون بالتعيين واوقف النبي صلعم ذلك بالوحي او بالالهام ولا شبهة في امكان ذلك وانفقيته
بما يتبادر من لفظ الشارع وهو جاعل الشرع والثاني كالاول الا ان الوضع فيه بالتعيين وهذا الاحتمال
غير صحيح لان الوضع التعيني على ما عرفت في المقدمة هو الذي يكون افادة المعنى فيه بالغلبة والاشتهار
وكثرة الاستعمال وهذا لا يخلو اما ان يكون المعتبر في صدق الواضع بالوضع التعيني على احد تحقق الكثرة
والشهرة منه ام لا بل المعتبر في ذلك كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى سواء كان تحققت الكثرة منه ام لا
ومن تابعيه وانما ينسب الوضع على التقدير الثاني الى المستعمل الاولى مع ان لاستعمال التابعين ايضا مدخلية
في تحقق الغلبة والاشتهار لكونه الاصل في ذلك والداعي لاستعمالهم وفرعية استعمالهم لاستعماله وترتبه
عليه وعلى كل من التقديرين لا يمكن ارادة هذا الاحتمال لان اصل الاستعمال في جميع تلك الالفاظ لم يثبت
منه تعالى فضلا عن الكثرة فيه فتامل على انه يمكن ان يقال بعدم كفاية كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى
في صدق الواضع عليه بل لا بد مع ذلك من تحقق الغلبة والاشتهار منه اذ لو لم يعتبر ذلك بل اكتفى في ذلك
بكونه ممن صدر منه الاستعمال اولا يلزم ان يكون الحقيقة المخترعة حقيقة شرعية لوضوح ان المستعمل
الاول هو الشارع باي معنى كان وهو السبب الداعي والموجب الباعث لاستعمالهم واستعمالهم متفرع على
استعماله ومترتب عليه كما لا يخفى وبطلان التالي معلوم بالاتفاق فالمقدم مثله **والثالث** كالاول الا ان الا
في وضع البعض فكالثاني ان يكون الوضع في الجميع مستندا اليه تعالى ايضا لكن في البعض بالتعيين في الاخر بالتعين
وهذا الاحتمال ربما يمكن ان يدعى في المقام بان يكون بعض من الالفاظ الواردة في الكتاب باستعماله اولا على سبيل

التجوز ويكون المعنى مفهوما منه بمعونة القرينة ثم بتكرير الذكر فيه حصل الاشتهار والغلبة فيه كما تكرر ذكر
الصلوة والزكوة فتامل هذا على تقدير ان يعتبر في صدق الواضع بالوضع التعيني تحقق الغلبة والاشتهار
منه والا فالامر بالعكس الى ارادة هذا الاحتمال سهل لكن هذا كله في اثبات الوضع التعيني في البعض واما الوضع
التعييني في الاخر فيعلم حاله مما ذكر في الاحتمال الاول من غير افتقار الى تجشم تكلف وتامل ويمكن الايراد على الوجوه
الثلثة بان جميعها مشترك في استناد الوضع في جميع الالفاظ الى الله تعالى وهو ينافي ما تقدم من تفويض التشريع
الى النبي صلعم في بعض الاحكام اذ ح يكون الوضع في الفاظ ذلك البعض مستندا اليه صلعم وحواله لا الى الله تعالى
ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يتوجه اذا وجد لفظ مختص لتلك الاحكام المفوضة ولم نجد فانه قيل سلمنا ان لها
لفظا خاصا لها لكنه لا يحسم مادة الايراد اذ الالفاظ المشتركة ايضا يستقر الى وضع قلنا السابع يمكن ان كذلك
لكنه لا يضر بالمدعى اذ المدعى ان الوضع في جميع الالفاظ مستند الى الله تعالى لا في جميع الالفاظ بالتفسير الى جميع
المعاني فلا يضر تحقق الوضع منه صلعم في بعض الالفاظ لبعض المعاني الذي يكون مغايرا لما وضعه الله تعالى له
وعلى تقدير التسليم لا نسلم التنافي بين كون الحكم من موضوعاته صلعم وكون وضع اللفظ له منه تعالى كما في عكسه
ما تقدم **والرابع** كالاول الا في الواضع فهو فيه النبي صلعم وهو ممكن ولا يرد عليه شيء الا ما تقدم من ان كثيرا من
تلك الالفاظ واردة في القرآن ومعانيها انما علمت منها فكيف يتصور الوضع وان الاحكام الشرعية توقيفية موقوفة
على التوقيف منه تعالى فكيف يتصور الوضع فيها لغيره سبحانه لكنك قد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه **والخامس**
كالرابع الا في الوضع فكالثاني وهذا ايضا ممكن لما علمت من انه يمكن ان يكون الله تعالى اوقف نبيه جميع الاحكام
الشرعية بغير تلك الالفاظ بل من غير طريق لفظ اصلا ثم النبي صلعم استعمل تلك الالفاظ في تلك المعاني
على سبيل المجاز ثم اشتهرت فيها الى ان بلغت حد الحقيقة وكفاية هذا الاحتمال في صحة انتساب الوضع في جميع
الالفاظ الى النبي عليه الصلوة والسلم بناء على الاكتفاء في ذلك بتحقق الاستعمال الاول وان كان الغلبة و
الاشتهار بانضمام استعمال الغير مما لا يخفى واما على توقف صحة انتساب الوضع التعيني الى احد على تحقق الغلبة
والاشتهار منه فصحة الاحتمال المذكور محل تامل لبعد اشتهار جميع تلك الالفاظ في تلك المعاني من محض استعماله
صلعم لكن يمكن ان يقال بعدم اعتبار ذلك والاكتفاء في انتساب الوضع المذكور الى احد بكونه اول من استعمل بشرط
ان يكون استعماله داعيا ومتبوعا لاستعمال غيره واعتبار تحقق الغلبة والاشتهار زائد فعلى هذا نقول ان

الطريقة ثبوت التعيين تلك الاول الاستعمال الاول مع تحقق الغلبة والاشتهار من ذلك المستعمل وتوابعها
والثاني كالاول الا ان الاستعمال اللغوي مدخلية في تحقق الاشتهار لا مطلقا بل باعتبار استعمال الغير الى
استعمال المستعمل الاول في زمانه تحقق الاشتهار والغلبة في حاق الصورتين لكن الوضع الى المستعمل
الاول والثالث ان يشتهر اللفظ مطابقة بعد انقضاء زمان المستعمل الاول وهذا الوضع تعيين لكن يستند
الوضع في هذه الصورة الى تلك الطايفة ولا يخفى ان الحقيقة المخترعة من هذا القبيل فعلى هذا اندفع التعين
السابق لكن يرد على هذا الاحتمال والثاني ان صحته يتوقف على انتفاء اللفظ المخترع في الالفاظ الشرعية او
مع بعد الاستعمال التجوزي وعلى تحقق المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية واعتبارها كما لا يخفى وهو
على حاله والسادس كالثالث الا ان الواضع هنا الرابع اي يكون الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعض
اخر بالتعين ويكون الواضع في الجميع النبي صم وهذا الاحتمال لا شبهة في امكان ارادته في المقام وان كان
ارادته بالنسبة الى الله تعم على الكلام عند توقف نسبة هذا الوضع الى احد تحقق الغلبة والاشتهار منه
والسابع ان يكون الوضع فيما ذكر في الكتاب من تلك الالفاظ مستندا الى الله تعم وفي غيره الى النبي صم
ويكون في الجميع على سبيل التعيين وحال هذا القسم يظهر بما ذكر في الاحتمال الاول والرابع لكن يتوجه على
استناد الوضع فيما ذكر من الكتاب الى الله تعم انه يلزم حم ان لا يكون تلك المعاني والاحكام قبل نزول الايات
معلومة للنبي عليه وآله الصلوة والسلم فيرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من انه يلزم بناء عليه ان لا يكون مصليا قبل
نزول اية الصلوة وهكذا ويمكن الجواب عنه بمنع الملازمة لجواز ان توقف الله تعم نبيه تلك الاحكام
من غير هذه الالفاظ وهم كانوا مشتغلين بها وابتلي عليها من غير اطلاق تلك الالفاظ عليها الا بعد نزول
الايات وبالجملة فاللازم على تقدير استناد الوضع فيما ذكر في الكتاب اليه تعم عدم اطلاق تلك الالفاظ
عليها لا عدم معلومية المعاني والاحكام التي يستنبط منها ولا عدم وجودها والمحذور عدم الاتيان بالصلوة
مثلا قبل نزول الاية المتعلقة بها واين هذا من ذلك فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم والثامن
كالسابع الا ان الوضع في الجميع تعيني وهذا الاحتمال عند توقف انتساب الوضع التعيني الى احد على تحقق الاشتهار
منه ظاهر في كل من الالفاظ المذكورة في الكتاب والسنة واما مع توقفه عليه فيشكل الامر لا سيما بالنسبة الى الالفاظ
المذكورة في الكتاب اذ قد لا يكون اللفظ مذكورا فيه الا في موضع واحد ولم يكن داخلا فضلا عن الكثرة

والاشتهار لكنك قد عرفت انه يمكن القول بعدم اعتبار ذلك فارادة الاحتمال المذكور ممكنة والتاسع ان يكون
الامر الواضح في السابع والثاني لكن الوضع في الالفاظ المذكورة في الكتاب بالتعيين وفي السنة بالتعين او
بالعكس وحال هذا القسم يعلم من الاحتمالين بملاحظة ما ذكر من الكلام في البين ثم لا يخفى عليك ان هنا احتمالا
اخر وهو ان يكون الحكم في الثلثة الاخيرة لكن على التفصيل في كل من الكتاب والسنة بان يقال ان الوضع
في بعض الالفاظ المذكورة في الكتاب بالتعيين وفي بعض اخر بالتعين وكذا الكلام في السنة ويظهر حاله
مما تقدم فلا يحتاج الى الذكر ولا يخفى ايضا ان الحقيقة الشرعية على الثلثة الاول مستندة الى الله تعم وعلى
الثلثة الوسطى الى النبي صم وعلى الثلثة الاخيرة اليهما والشارع بالنسبة اليه تعم يكون بمعناه المتبادر اي
جاعل الشرع وبالنسبة الى النبي صم بمعنى صاحب الشرع وتابعه او جاعل الشرع في الجملة اي بالنسبة الى احكامه
وموضوعاته صم وبالجملة اطلاق الشارع على النبي خلاف لظاهر اللفظ اما بالنسبة الى المعنيين فظاهر واما بالنسبة
الى جاعل الشرع فلان الظاهر من الشارع ان يكون مستقلا في ذلك من غير افتقار الى امضاء غيره كما في حق الله
سبحانه وايضا اطلاقه وارادة جاعل الشرع في الجملة خلاف لظاهر اللفظ من وجه اخر وكيف كان فقد تحصل
بما تقرر ان الحقيقة الشرعية ما نقله الشارع عن المعنى اللغوي الى المعنى المستحدث على ما يظهر من كلام جماعة
او ما كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع كما يظهر من اخرى والفرق بينهما ان الثاني اعم من الاول من وجه يعني
الاول هو ما تقدم من صدق الثاني على الالفاظ المخترعة والاسامي المستحدثة والثاني هو ان النقل عند ائمة
الاصول ما لوحظ فيه المناسبة بين المعنيين فلو لم يلاحظ فيه ذلك سواء تحققت المناسبة ولم يلاحظ
او لم يتحقق اصلا لم يكن منقولا فلو تحقق لفظ بين الالفاظ الشرعية انتفت فيه المناسبة او الملاحظة
يلزم ان لا يكون حقيقة شرعية على التعريف الاول بخلافه على الثاني ويمكن رفع النزاع بين القايلين في دعوى
الوفاق بين الفريقين بان يقال ان التعريف الاول انما هو بالنظر الى الواقع والثاني بالنظر الى المفهوم بناء
على ما صرح به بعضهم من انه لم يوجد في الالفاظ الواقعة في الشريعة لفظ مخترع لم يعرف له معنى في اللغة بل
التتبع شاهد على ان كلا من تلك الالفاظ له معنى فيها ووجدت بينه وبين المعنى الشرعي المناسبة ويتوجه
عليه انه على تقدير تسليمه غير كاف لتحقق النقل لما علمت من ان اعتبارها شرط في ذلك الا ان يقال انه يظهر
من تحققها بين جميع تلك المعاني اعتبارها والا لم يوجد في المعاني الشرعية معنى لم يتحقق المناسبة بينه وبين

في بيان الحقيقة الدينية

المعنى في اللغة هذا كله في ماهية الحقيقة الشرعية وما يترتب عليها ونقل ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة القول
بالحقيقة الدينية ايضا وعرفها جماعة بما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما ونقل عنهم انهم جعلوا
ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كلها دون اسماء الافعال كالصلوة والزكوة
المصلي والمزكي وحكى جماعة انهم ارادوا باسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب
ومن الاسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح هذا هو الذي وصل الينا منهم في هذا
المقام اقول تحقيق المقام يستدعي بيان ان الحقيقة الدينية اما ان يكون مباينة ومغايرة للحقيقة
الشرعية عندهم بحيث لم يكن الاكتفاء بذكرها عنها او لا احتمال لان الاول هو الذي يظهر من كلام ابن
الحاجب وغيره حيث قالوا بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا
والمباينة تظهر من هذا الكلام من وجهين الاول انها لو لم يكن مباينة لها بالمعنى المذكور لكانت اما مساوية
لها او اخص منها وعلى التقديرين لا وجه لهذه الحكاية اما على تقدير التسوية فظاهر واما على تقدير الاخصية
فلان ذكر العام مغن عن ذكر الخاص فلا حاجة لذكر ذلك الكلام بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية
لا سيما بذلك الكلام المشتمل على لفظة ايضا كما لا يخفى والثاني ان الحقيقة الدينية على التقديرين من
الحقيقة الشرعية فكل من قال بها يلزمه القول بها فلا وجه للقائل بثبوت الحقيقة الشرعية بعد الحكم
بثبوتها نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة الا من جهة اطلاق هذا اللفظ وعدمه
وهو مع كونه خلاف الظاهر النقل المذكور لا يليق ان يذكر في الكتب المختصرة والثاني هو الذي يظهر من
جماعة منهم كالفاضل التفتازاني والعالم الباغنوي وغيرهما حيث قالوا بعد ذكر الحقيقة الدينية
انها اسم لنوع خاص من الشرعية فينبغي التكلم في كل من الاحتمالين حتى يظهر حقيقة الحال في البين فنقول
على تقدير المباينة بالمعنى المذكور بينهما اما ان يكون التباين بينهما كليا بان يقال ان الحقيقة الشرعية
على ما هو الالفاظ التي نقلها الشارع الخ والنقل استلزم المناسبة بين المعنيين وملاحظتها فالحقيقة
الحقيقة الشرعية متوقف على ذلك ويكون الحقيقة الدينية الالفاظ التي وضعها الشارع على غير النهج
المذكور لانها على التفسير المذكور على ثلثة اقسام الاول ما لا يعلم عند اهل اللغة لفظه والثاني معناه
والثالث جامعا اما كون الوضع في الاول والثالث على غير النهج المذكور فلعدم تصور النقل فيهما واما في الثاني

الكلام على تقدير المباينة بين الدينية والشرعية

فلانه وان احتمل ان يكون الوضع فيه بالنقل كما احتمل بغيره لكنه يقيد بما اذا انتفت المناسبة بين المعنيين
او الملاحظة او لا يكون التباين بينهما كليا بل يكون الدينية اعم بناء على الاول يكون من الموضوعات المبتدأة
وعلى الثاني يكون من المنقولة ايضا وعلى الثاني وان يظهر المباينة بين الحقيقتين لكنه يرد عليه ان هذا التعريف
للحقيقة الدينية اما ان يكون باعتبار المفهوم او الواقع وعلى الاول يمنع المغايرة والمباينة بين الحقيقتين
لان الحقيقة الشرعية باعتبار المفهوم يصدق على جميع تلك الاقسام ويمكن لا مع ان الحقيقة اللفظ
المستعمل في الموضوع له واحتمال ملاحظة النقل في مفهوم الحقيقة مما لا يذهب اليه وهم ولم يقل به احد
فاذا كان الواضع هو الشارع يكون الحقيقة شرعية فعلى هذا يكون الحقيقة الشرعية اللفظ المستعمل
فيما وضع له الشارع ولا شبهة في صدقه بالنسبة الى جميع تلك الاقسام وعلى الثاني يمنع وقوع تلك
الاقسام وقد صرح الفاضل التفتازاني والعالم الباغنوي وغيرهما بان الثابت من اقسام الدينية هو الثاني
لكن يتوجه عليه ان وقوع القسم الثاني كاف للافتراق لما عرفت من ان الواقع من الحقيقة الشرعية ما كان
من الموضوعات المنقولة والقسم الثاني من الدينية اما موضوعات مبتدأة او منقولة ايضا لكن قد عرفت الكلام
في عدم معلومية لفظه في الالفاظ الشرعية لم يتحقق بين معناه الشرعي واللغوي مناسبة وملاحظتها على
ما تقدم وعلى فرض تسليم وجوده يكون حقيقة شرعية ايضا لما علمت وعلى تقدير كون الدينية اخص من الشرعية
بناء على ما تقدم من تصريح جماعة انها اسم لنوع خاص منها منقول مع الاغماض عما يرد عليه مما تقدم ذكره ان
الحقيقة الشرعية متى قسمت على قسمين لها لبعض ما لم يكن شمله تلك والذي يخيل ان يكون ذلك هو القسم الذي
يكون اللفظ والمعنى فيه كلاهما معلومين لاهل اللغة فالحقيقة الشرعية عبارة عما لم يعلم لفظه او معناه
او كلاهما او علم كلاهما والدينية عبارة عن الثلثة الاول فقط وعلى هذا وان تحققت الاعمية والاخصية
لكنه متوقف على صحة ارادة هذا الاحتمال فتحقيق المقام يقتضي ان تحقيق الحال فيما قالوا في تفسير الحقيقة
الدينية فنقول ان كلامهم في بيانها يفيد انها على ثلثة اقسام الاول ان يكون المعنى معلوما لاهل اللغة
دون لفظه والثاني عكسه والثالث ان يكون كلاهما مجهولا اذا علمت ذلك فاعلم انه لا يجوز ان يكون مرادهم
من المعنى الذي يكون معلوما في قسم منها ومجهولا في الباقي هو المعنى اللغوي اذ القسم الاول هو ما كان المعنى
معلوما لاهل اللغة دون اللفظ فيكون اللفظ من مخترعات الشارع وموضوعاته ومعلوم انه انما وضعه للمعنى

الشرعي ثم لا يكون لذلك اللفظ الا المعنى الشرعي فاضافة ذلك اللفظ الى المعنى وارادة المعنى اللغوي غير صحيحة
اذ المفروض ان اللفظ غير معلوم لاهل اللغة فكيف يتصور تعيين المعنى للفظ عندها فيتفرع مجهولية ذلك
اللفظ عندهم تعين ان يكون المراد من المعنى المعلوم او المجهول في تلك الاقسام المعنى الشرعي ثم نقول ان القسم
الذي به صارت الحقيقة الشرعية اعم من الدينية ... اللفظ والمعنى الشرعي فيه معلومين لاهل اللغة
وهو ... ان يكون المعنى الشرعي عين المعنى اللغوي فكيف يتصور النقل وايضا قد اتفقوا ان الثمرة المترتبة
على ثبوت الحقيقة الشرعية حمل اللفظ على المعنى الشرعي لا اللغوي عند انتفاء القرينة وعكسه بناء على عدمه
وهو لا يتصور الا مع اختلاف المعنيين فلو كان الاحتمال المذكور حقا لما كان لهذا الكلام على اطلاقه وجه وايضا
لو كان المعنى الشرعي عين المعنى اللغوي فما الفائدة لوضع الشارع ويمكن ان يقال ان جميع ما ذكر انما هو اذا كان
المراد من كون اللفظ والمعنى الشرعي معلومين لاهل اللغة كون المعنى بوصف كونه معنى لذلك اللفظ معلوما
لهم ولا يلزم ان يكون المراد ذلك لجواز ان يكون المراد كون كل من اللفظ والمعنى معلوما لا من حيث كون اللفظ
لفظا لذلك المعنى فيمكن ان يكون المعنى معنى للفظ اخر واللفظ لفظا لمعنى اخر فيتصور النقل والثمرة وفائدة
الوضع كما يظهر للمتامل على انه يمكن ان يقال ان ما اعتبروه من النقل والثمرة انما هو بالنسبة الى ما كان
من الحقيقة الشرعية لكن يرد عليه مثل ذلك بالنسبة الى الحقيقة الدينية ايضا وان كانت اعمية الحقيقة
الشرعية باعتبار انها تكون من الموضوعات المنقولة والمبتدأة بخلاف الدينية فانها مختصة بالاخير كما صرح
الفاضل التفتازاني يرد عليه منع هذا الاختصاص وما الدليل على ذلك على ان ما ذكره في بيانها ظاهر المعلوم
في خلافه فان القسم الثاني من اقسامها ان يكون المعنى مجهولا لاهل اللغة واللفظ معلوما وذلك اللفظ
لا يلزم ان لا يكون موضوعا عندهم لمعنى انتفت المناسبة بينه وبين المعنى الشرعي بل اعم من ذلك
ولا يلزم في الوضع ايضا عدم ملاحظة المناسبة فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحقيقة الدينية من الموضوعات
المبتداة فقط وعلى تقدير التسليم نقول يرد ما اشرنا اليه فان ذكر العام مغن عن الخاص وان
القايل بالعام يلزمه القول بالخاص فلا وجه لذكرها بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واسنادها الى
المعتزلة فقط وايضا ان ذلك اما بالنسبة الى الواقع او المفهوم وعلى كل من التقديرين قد عرفت الكلام
في البين ثم لا يخفى ان المعاني الشرعية كلها توقيفية متلقاة من الشارع لا يمكن الاطلاع عليها الا من جهة

الشرع كما ... عليه غير واحد فكيف يمكن لاهل اللغة الاطلاع على بعض منها حتى يصح ان يجعل قسم من الحقيقة
الدينية وما يكون المعنى الشرعي واللفظ كلاهما معلوما لهم ولو كان بمعنى الاحتمال ثم ان ما تقدم من حكمهم بان
مثل المؤمن والكافر والايمان والكفر من الدينية دون الصلاة والزكاة والصلوة والزكوة ان اراد ان ... من
القسم الاول والثالث منها فهو ظاهر الفساد وان جعلوه من القسم الثاني منها يرد عليه ان المصلي وما ذكر معه
بعينه مثل ذلك فالفرق بينهما في الحكم ويمكن ان يقال مع الاغماض عما تقدم من ان المعاني التوقيفية لا يمكن الاطلاع
عليها من غير جهة الشرع ان النزاع بين المعتزلة وغيرهم في هذا الباب لفظي فان غيرهم اصطلحوا على الحقيقة
الشرعية في جميع تلك الالفاظ سواء كانت في الاصول والفروع وانهم اصطلحوا في هاتين الاخيرتين وبينها والاول
انسب بما لانهم واصطلحوا الحقيقة الدينية الاولى ولا مشاحة في الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح بما
شاء على انه يمكن ان يقال ان الشرع بمعنى الطريقة فيكون انسب بالفروع واعمال الجوارح والدين لما يتعلق
ويحصل بالاصول فاطلاق الدينية عليها اولى فتامل ثم انه لا يخفى ما في تقسيمهم المتقدم لاسماء التي
وتمثيلهم بما تقدم من المؤمن والكافر والايمان والكفر اما اولا فلان هذه الالفاظ اما ان يكون كل واحد
منها مثالا لما ذكر من اصول الدين او لما يتعلق بالقلب او بعض منها لهذا والاخر لذاك وعلى التقدير
لا يستقيم الكلام اما على الاول فظاهر اذ جعل المؤمن والكافر والكفر من اصول الدين فلظهوره لا يتطرق
اليه وجه واما على الثاني فلان الحكم بكون المؤمن والكافر من الامور المتعلقة بالقلب بالاري محض
فكان اللازم الاقتصار بالايمان والكفر واما على الثالث فلا يتصور على وجوه لا يكاد يصح شيء منها
الاول ان يكون المؤمن والكافر للاول والاخيران للاخر فقد عرفت الحال فيه والثاني عكسه وفساده بظهور
بما ذكر والثالث ان يكون الايمان من الاول والباقي من الثاني فهو ايضا غير صحيح وكل من المتقابلين اما بالنسبة
الى الاول فلان الايمان عبارة عن التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اعم من اصول الدين وغيره واما بالنسبة
الى الثاني فلان جعل المؤمن والكافر من الامور المتعلقة بالقلب لا يخفى فساده وغير ما ذكر من الوجوه الثلثة
وان كان محتملا لكنه يظهر حاله بما ذكر واما ثانيا فلان اصول الدين كالاذعان بوجود الله تعالى وتوحيده
وصفاته الجلالية والجمالية وغيرها كلها من الامور الاعتقادية المتعلقة بالقلب فجعل احدهما
مقابلا للاخر كما في قولهم ان المراد باسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب مما لا وجه له

تم الكلام على ما ذكره في تقسيم الدينية

واما ان ما كان الامر المتعلق بالقلب كما يمكن ان يكون من الامور الدينية كذا يمكن ان يكون من غيرها فالحكم بان ما
يتعلق بالقلب على سبيل الاطلاق من هذا القبيل مما لا وجه له وبما ذكرنا ظهر لك ما في تفسير جمع المذكور لاسماء
الافعال وتمثيلهم بما تكلم من الحركة والصلوة والصوم والزكوة اذ جميع ذلك اما ان يكون مما لا يكون من الفروع
فيرد عليه ان جعل المصلي والمتحرك من الفروع كما في ... ما فيه وكذا اذا كان مما لا مما يتعلق بالجوارح او على التفصيل
وايهم ان مقابلة الفروع بما يتعلق بالجوارح وفساده بين وكيف كان فتنقيح مقال المهم في هذا المقام دونه خرط القتاد
فالاولى ذم الرجوع الى ما هو اهم من ذلك **البحث الثالث** في ثبوت الحقيقة الشرعية قد وقع الخلاف بين الاعلام
في هذا المرام فالاكثر على الثبوت وذهب بعضهم الى عدمه ونحن نذكر محل النزاع انتفاء بغي واحد من الا[علام]
ثم نتعرض الى تحقيق الحق في المقام فنقول لا شبهة في ان تلك الالفاظ كانت حقيقة عند اهل اللغة في [معاني]
وانه قد ثبت استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية وانها بلغت حد الحقيقة عند المتشرعة في تلك المعاني
وانما الكلام في ان استعمال الشارع اياها لاجل وضعها بازائها اولا وبالجملة انه بطريق الحقيقة او المجاز وبعبارة
اخرى ان المصحح في استعمالات الشارع اهو الوضع ام العلاقة ويظهر من تقريرهم محل النزاع على النحو المذكور
ما اشرنا اليه سابقا من عدم تحقق اللفظ المخترع في تلك الالفاظ وانتفاء معنى غير مناسب والا لم يتصور
احتمال التجوز في الجميع ثم ان ما ذكروا في المقام من تحقق المعاني لتلك الالفاظ في اللغة وطريانها حقيقة عرفية
في المعاني المستحدثة عند اهل الشرع مما لا شبهة فيه ولا نزاع واما استعمال الشارع اياها فيها فهو وان [كان]
متفق عليه لكنه ليس كما يفهم من كلماتهم عدم الخلاف فيه لما يجيء من انكار القاضي ذلك وادعائه ان
استعمال الشارع انما هو في المعاني اللغوية على نحو يجيء اليه الاشارة **تنبيه** اعلم ان المعروف من ائمة
الاصول من العامة والخاصة ان نزاعهم هنا يرجع الى الايجاب والسلب الكليين بان المثبت للحقيقة الشرعية
يدعي ثبوتها في جميع الالفاظ والنافي لها يدعي نفيها كما قال العلامة طاب ثراه في النهاية بعد دعوى الاتفاق
على امكان الحقيقة الشرعية واما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا واثبته المعتزلة مطلقا ثم قسم
المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها
والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالدينية فرقا بينها وبين الاول قال ابن
الحاجب الشرعية واقعة خلافا للقاضي وقال المحقق العضدي بعد تقرير محل النزاع ثم ثم يذكر في الاحكام [المحصول]

سوى

سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا اثبات لهما ... بما
ذكره وغيره ان كلام المثبتين يرجع الى الايجاب الكلي والنافين الى السلب الكلي اذ لو لم يكن مراد ذلك لكان
كل من المثبتين والنافين قائلا بثبوتها ونفيها في الجملة ... ان يكون نسبة القول بالثبوت الى طائفة
والنفي الى اخرى فاسد كما لا يخفى واظهر من ذلك في ان مرادهم الايجاب والسلب الكليان ما ذكروا في تحرير
محل النزاع من ان النزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع التي بلغت حد الحقيقة عندهم
قطعا في ان صيرورتها حقايق اهو بوضع الشارع اياها بازائها فيكون حقيقة شرعية او لا فيكون
حقيقة متشرعة كما تقدم ووجه الاظهر ظاهر وجمع جمع من متاخري الاصحاب بين القولين فقالوا بالثبوت
في بعض الالفاظ وهو الذي يكثر دورانه في كلام الشارع كلفظ الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء
والغسل والتيمم والنكاح والطلاق واشباهها وبالنفي في اخر وهو ما لم يكن كذلك كالخلع والمباراة والايلاء
واللعان وما شابهها بناء على ان المقتضي لتحقق الوضع الكثرة والاشتهار فالحكم بثبوت الوضع متوقف
على العلم بتحققهما وهو منحصر في القسم الاول اذ في ما علم عدم تحقق الكثرة فيه واشتبه حاله وعلى التقدير
لا يمكن الحكم بثبوت الوضع اما على الاول فظاهر لان تحقق المقتضى مع انتفاء المقتضي مما لا يعقل واما على
الثاني فلان الشك في المقتضي يوجب الشك في المقتضى ومع الشك لا يمكن رفع اليد عن وضع اللغة الذي
كان معلوما لعدم جواز نقض اليقين بالشك ابدا وفيه نظر من وجوه الاول ان حاصل الاستدلال يرجع الى
انه لو كانت الحقيقة الشرعية ثابتة في جميع الالفاظ يلزم ان يتحقق الغلبة والاشتهار فيها والتالي
باطل فالمقدم مثله ونحن نقول سلمنا بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة لان ذلك انما يتم اذا كان طريق ثبوت
الحقيقة منحصرا في الوضع التعيني او كان الموجب والمقتضي لثبوت الحقيقة الشرعية منحصرا فيما ذكر اذ الحكم
بثبوت الحقيقة الشرعية بعنوان العموم بعد تسليم انحصار الموجب فيما ذكر وانتفائه في بعض الالفاظ مما لا يخفى
فساده لكنه غير مسلم اذ ثبوت الوضع كما يمكن ان يكون بالغلبة والاشتهار يمكن ان يكون بغير ذلك فان قيل ان
عدم انحصار طريق ثبوت مطلق الوضع فيما ذكر وان كان مسلما لكن في خصوص الحقيقة الشرعية ما يمنع القول
بان يكون الوضع بغيره بناء على ان تلك الالفاظ كانت حقايق لغوية في المعاني اللغوية ولا يمكن رفع اليد
عن ذلك لاصالة عدم النقل والتغيير الا بعد العلم به فلا ... فنقول انا نحتمل في الالفاظ التي تحققت الغلبة والاشتهار

فيها لا في غيرها الا ان طريق ثبوت الوضع منحصر في الوضع التعييني والتعيني والموقوف على عدم تحقق الثاني واما
الاول فهو ايضا غير معلوم بل الامر محقق الخلاف ولان ذلك لم يصل الينا بنقل يمكن التعويل عليه فمقتضى
الاصل بقاء المعاني اللغوية بحالها والحاصل ان كلام المفصل يرجع الى منع ثبوت مقتضي الوضع في جميع الالفاظ على
ما ذكرنا فاجابته بالمنع غير مستحسنة عند النظار قلنا هذا الكلام وان كان حقا لكن حاصل الجواب هو انا
نمنع ثبوت الوضع في جميع الالفاظ وان الثبوت غير منحصر في الوضع التعييني وسيجيء البرهان والكلام عليه
ان شاء الله ثم هذا كله على فرض تسليم بطلان التالي ومنع الملازمة ولك ان تمنع بطلانه بناء على ان
منصب النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الشريعة وتبليغ الاحكام بالنسبة الى جميع العباد والبلدان وحصوله مع عدم تحقق
الكثرة في الاستعمال بعيد جدا فتامل والثاني انهم ذكروا ان الثمرة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية
الحمل على المعاني الشرعية عند ورودها في كلام الشارع مجردة عن القرينة وهذا مع التفصيل المذكور وكون الوضع
الشرعي بالغلبة والكثرة غير ممكنة غالبا لوضوح ان تحققها متوقف على معلومية تلك الالفاظ التي
تحققت فيه الغلبة ومعلومية الزمان الذي تحققت فيه لان الغلبة والاشتهار يختلف بحسب الازمان يحصل
الاشتهار بتكرر الاستعمال وهما غير معلومين ولم يتكلم احد بتعيينهما وعلى تقدير امكان العلم بالنسبة الى
الالفاظ يبقى الكلام في الازمان ولو فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع علمه لا يمكن تحقق الثمرة المذكورة
لاحتمال ان يكون الاخبار المتضمنة لتلك الالفاظ صادرة قبل ذلك الزمان فلا يمكن الحمل على تلك المعاني نعم فقد
القرينة والبيان الا بالنسبة الى اخبار علم صدورها في اواخر زمان الشارع وهي نادرة جدا بخلاف ما اذا
لم يكن الامر كذلك ويجيء الكلام فيه على التفصيل بالاستمداد من الله الموفق الجليل والثالث هو انك قد
عرفت ان العلماء في الحقيقة الشرعية على قولين ثبوتها مطلقا ونفيها كذلك فمن قال بالثبوت قال به في جميع
الالفاظ ومن قال بالنفي قال به كذلك والتفصيل قول ثالث حدث في هذه الاعصار بعد نقد الاجماع المركب و
في هذا تامل لان عدم جواز مخالفة مثل هذا الاجماع في امثال هذه المقامات بعد دلالة البرهان على خلافه
قيل ان ما تمسك به في اثباتها الاستقراء وهو عبارة عن تتبع موارد استعمالات الشارع بحيث حصل الظن
بالاشتهار والكثرة ومعلوم ان ذلك انما يمكن في الالفاظ الكثيرة الدوران لا مطلقا فيلزمهم القول على
التفصيل المذكور وان لم يصرحوا به قلنا اولا ان دليل المثبتين غير منحصر في الاستقراء فلا يعرف ارتضية بعض الادلة

عن المدعى

عن المدعى بعد وجود حجة ما يفيد تمامه وضعف عليه وثانيا ان التقرير في الاستقراء غير منحصر فيما ذكر بل له
تقرير اخر ايضا يعم جميع الالفاظ كما سيجيء ان شاء الله تعالى فالتفصيل المذكور غير صحيح وحيث قد ثبت بطلان
تعين الامر في الايجاب والسلب الكليين فينبغي التكلم عليهما فاقول التحقيق الاول قد استدل على ذلك بانا نقطع
ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والزكوة
اسم لاداء مال مخصوص والصوم لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها متبادرة الى الفهم
عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة للنماء والصيام للامساك
مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وفيه نظر من وجوه
الاول ان قولهم ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة يغني عن قولهم بما فيها من الاقوال والهيئات الثاني
ان مقتضى قولهم انها اسم للركعات عدم كونها اسما لركعة او ركعتين فيلزم ان لا يكون اطلاق اسم الصلوة
على الوتر وصلوة الصبح حقيقة وهو [illegible] فاسد ويمكن الجواب عنهما بان المراد من الركعات الاركان اطلاقا
لاسم الكل على الجزء ويكون المراد من قولهم بما فيها مع ما يتعلق بها اعم من ان يكون منها او بينها او بعدها
والثالث ان الاستدلال المذكور يتضمن ثلث مقدمات الاولى انا نقطع بكون الصلوة اسما للركعات والثانية
كون المعاني الشرعية متبادرة من تلك الالفاظ والثالثة ان ذلك لم يحصل الا بتصرف الشارع فنقول لا يخلو
اما ان يكون المراد من كون الصلوة اسما للركعات انها حقيقة فيها كما هو الظاهر من العبارة او
وان كان المراد الاول نقول لا يخلو اما ان يكون المراد حقيقة فيها في زمان الشارع او في زمان المتشرعة
الاول نقول انه مما لا يخفى فساده لكونه مصادرة على المطلوب وايضا يلزم منه استدراك المقدمة الثانية كما
لا يخفى وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون المراد من سبق المعاني الشرعية من تلك الالفاظ الذي هو مدلول
المقدمة الثانية سبقها في زمان الشارع او المتشرعة والاول مع كونه في محل المنع مستلزم لاستدراك
المقدمة الاولى كما لا يخفى والثاني فهو وان كان مسلما لكن التثبت به لا فائدة فيه اذ ثبوت الحقيقة للمتشرعة عند
تلك الالفاظ مما لا نزاع فيه وايضا بعد الاغماض عما ذكر لا يتم المطلوب اذ حاصل الاستدلال حصول القطع
بثبوت الحقيقة المتشرعة وسبق تلك المعاني منها عندهم وان ذلك لم يحصل الا بتصرف الشارع فنقول ان
ذلك وان كان مسلما لكن لا يلزم منه الحقيقة الشرعية لجواز ان يكون تصرف الشارع على سبيل التجوز وان

كان المراد الثاني فلا يتم فيبقى التوجيه في المقدمة الثانية بحالها بان يق ان كان المراد من سبق المعاني سبقها في زمان
المتشرعة يرد عليه ما تقدم من عدم تمامية المطلوب وان كان المراد سبقها في زمان الشارع يرد عليه ايضا ما تقدم
من منع ذلك ويرد عليهما انه يلزم ح استدراك المقدمة الاولى ويمكن ان يق في اثبات المقدمة الثانية
بانه لا شبهة في شيوع استعمال الصحابة في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية وهي موجبة لتحقق كثرة
الاستعمال بحيث تستلزم مهجورية المعاني اللغوية لكن يتوجه عليه ان ذلك لا يمكن ان يق به في جميع الالفاظ
مطلقا بل يثبت منه القول بالتفصيل وقد عرفت ان المدعى العموم فتامل وايضا يلزم ان يكون الوضع في ذلك
البعض بالتعيين فيرد عليه ما اشرنا اليه في رد القايل بالتفصيل **والرابع** ما ذكروه في المقام وهو راجع الى منع
المقدمة الاولى وهو ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة في زمان الشارع غير مسلم بل هي مستعملة
عند الشارع في معانيها اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا فكما لم يدع
احد بان التوجه الى القبلة والاحتراز عن النجاسة ونحوها داخل في مفهوم الصلوة بل هي شرط لوقوعها
عبادات معتبرة شرعا كذا نقول ان لفظ الصلوة مستعمل عند الشارع في المعنى اللغوي وهو الدعاء وكونه
متلبسا بالتكبير ومختتما بالتسليم وبالجملة كونه على الكيفية المعلومة من شرايط وقوعه عبادة مقبولة
شرعا وكذا الكلام في الصوم فانه استعمل في معناه اللغوي اي الامساك وكونه عن اشياء مخصوصة في وقت
مخصوص شرط وقوعه مقبولا شرعا وهكذا الامر في غيرهما فمفاد هذا الكلام ان تلك الالفاظ بالنسبة الى معانيها
اللغوية تقييد بخلاف الاول فانها بناء عليه منقولة كما تقدم وتظهر الثمرة بين القولين فيما اذا شك في
اشتراط العبادة بشيء بناء بناء على القول الاخر فانه على الاول يدفع بالاصل بناء على ان ما لم يثبت الا
بر يكون الاصل عدمه بخلافه على القول بالنقل فان المستعمل فيه لما كان من الامور التي توقيفية فكلما احتمل
انه داخل في ذلك بحيث لا اتيان به لا يحصل الامتثال هذا اذا لم يحصل المعنى المستعمل فيه واما اذا علم
وشك في امر خارج اي في اشتراط ذلك المعنى بذلك الخارج فيدفع بالاصل ايضا ويرد ذلك بانه لو كان الصلوة
باقية في المعنى اللغوي عند الشارع لزم ان لا يكون الاخرس المنفرد مصليا ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فلان الصلوة في اللغة اما بمعنى الدعاء كما في قوله من دعي الى طعام فليجب فان كان صائما
فليصل اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع فكذلك اذ المفروض انه منفرد واما بطلان اللازم فبالاتفاق

ويتم

وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انتفاء المعنى الثاني بالنسبة اليه لوضوح انه يامر باتيان الافعال في نفسه فعلة
متابع لله تعالى والرسول وربما ادعى تحقق الدعاء بالنسبة اليه ايضا لوضوح تحقق الدعاء القلبي وهو الكلام
النفسي منه وفيه بحث لانا بعد تسليم ذلك نقول ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي
وتحققه بالنسبة الى الاخرس يتوقف على اعتقاده على فهم تلك الادعية وانتفاؤه بالنسبة الى كثير من
الاخرس ظاهر واما ثانيا فلان ذلك مشترك الورود اذ على القول بالنقل لا شبهة في انها منقولة الى الاقوال
والافعال ولا ريب في عدم امكان تحقق الاول بالنسبة الى الاخرس فيلزم ان لا يتحقق الصلوة بالنسبة
اليه ايضا لوضوح الكلام النفسي منه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم بناء
على النقل ان الصلوة منقولة الى الاقوال والافعال مطلقا بل هو بالنسبة الى المتمكن منهما واما غير المتمكن
من الاول فالصلوة بالنسبة اليه انما هي الافعال فقط فيندفع النقض بناء على القول بالنقل ويبقى بناء على
غيره لكنه يندفع بما مر من عدم تسليم انتفاء كلا المعنيين اللغويين للصلوة في حق الاخرس فتامل ويمكن
ان يق في رد اصل المنع بان القطع حاصل بان الصلوة مستعملة عندنا في الاقوال والافعال مثلا ونقطع
ايضا بانه ليس استعمال اهل الشرع الا تبعا لاستعمال الشارع واستعمالهم اياها الي ليس الا كما استعمله
الشارع فاحتمال عدم استعماله في غير المعنى اللغوي مقطوع الفساد وتتبع الاخبار يشهد عليه بابلغ بيان
والخامس ما ذكروه ايضا في المقام وهو راجع الى تسليم المقدمة الممنوعة وهو انا سلمنا استعمال تلك الالفاظ
في معانيها الشرعية لكن لا يلزم من استعمالها اياها الحقيقة الشرعية لجواز كونها مجازات وفيه
ما لا يخفى لان المستدل لم يستدل بالاستعمال المطلق على الحقيقة بل ادعى سبق تلك المعاني منها كما هو احدى مقدمات
دليله فحق الايراد ان يرد فيه فيمنع بالنسبة الى زمان الشارع وعلى هذا لم يتفرع على ما تقدم ويمكن ان يرجع
ذلك الى منع المقدمة الثانية اي منع سبق المعاني المستحدثة من تلك الالفاظ في زمان الشارع بناء على
ان منع الملزوم كما يمكن بمنع نفسه كذا يمكن بمنع لازمه ومعلوم ان تبادر المعنى من اللفظ ملزوم لكونه حقيقة
فيه وهو لازم له فمال هذا الايراد منعه ومنع اللازم يستلزم منع الملزوم فيكون دعوى السبق ممنوعة
بالحقيقة لكن يمكن ان يتشبث في اثباته بالاستقراء بان يق يظهر من التتبع في كلمات الشارع ان كل موضع
استعملت تلك الالفاظ في معانيها الجديدة لم يكن مقترنة بالقرينة وكل موضع استعملت واريد منها

المعاني اللغوية انما يكون عند الاقتران بالقرينة وبضميمة اصالة عدم الاقتران بها مطلقا وان كانت حالية
يظهر عدم افتقار المخاطبين في فهم تلك المعاني منها الى القرينة ولا يكون ذلك الا عند كونها متبادرة
منها وهو المطلوب وح لا يرد على الدليل المذكور الا ما اشرنا اليه انفا من استدراك المقدمة الاولى اذ
كان الممكن ان يقال في تقريره لنا القطع بسبقها منها في زمان الشارع وذلك لم يحصل الا بتصريح من الشارع
بذلك المعنى الحقيقية الشرعية فان هذا الدليل على النحو المذكور يرجع الى الاستقراء وهو احد ادلة الاثبات
والمثبتين ويمكن ان يقرر على نحو يرجع الى اخر من ايهم الاول هو انه لا شبهة في ان العلم بمصطلحات ارباب العلوم
والصنايع حاصل لنا كالصحيح والمعتل والمضاعف والمثال واللفيف والاجوف والمهموز والناقص والرفع والنصب
والجر والفاعل والمفعول والمضاف اليه والحال والتمييز والتابع والعطف والفعل والاسم والحرف والصغرى
والكبرى والقضية والشكل والوجوب والندب والجوهر والعرض وغير ذلك عند ارباب العلوم المعلومة ولا شبهة
في ان ذلك بالتصريح بالوضع من اربابهم في جميع المواد وكيف مع ان كثيرا من ارباب الصنايع لا يعرفون معنى
الوضع اصلا فضلا عن التصريح به لغيرهم بل انما يحدس بالوضع بالتصفح واستعمالاتهم والتصفح في محاوراتهم
فانه كما يظهر بعد التصفح كثرة استعمالهم اياها في معان معينة وندرتها في غيرها يحدس بانها في الاول حقايق
فكما يظهر معاني حقيقية بكثرة الاستعمال في هذه المواد فليظهر ذلك في المعاني الشرعية بالنسبة الى استعمالات
الشارع ومخاطباته فان تلك الالفاظ نجدها في مخاطبات الشارع مستعملة في معان شرعية اما على سبيل
الدوام وعلى سبيل الاغلبية والاكثرية فاستعمالها في غيرها في كلامه اما غير واقع او واقع على سبيل
الشذوذ والندرة فيحدس من ذلك ان بناء الشارع على تعيين تلك الالفاظ لتلك المعاني وهجر غيرها
من المعاني اللغوية **والثاني** التتبع في الاصطلاحات فان التتبع فيها يشهد بان اربابها يستعملون فيها
الفاظا على سبيل الحقيقة ومعلوم ان الشارع سيدهم فينبغي ان يكون استعماله تلك الالفاظ في تلك
المعاني على الحقيقة وهو المدعى والثاني مما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية هو انه لا شبهة في ان بعثة النبي
انما هو لهداية الناس وترويج الاحكام من العبادات والمعاملات فكما يكون منصبه بيان الاحكام ليحصل العلم
للمكلفين بها يكون المناسب لذلك ان يضع الفاظا خاصة لما جاء به لئلا يكون لهم التعيين بها عنها في الاستعمال
ويحصل لهم الاستغناء عن تجشم القراين وبالجملة فكما ان الشارع مستقل فيها من غير متابعة للشرايع

السابقة

السابقة ينبغي ان يكون في اطلاق اللفظ عليها مستقلا ايضا بان لا يكون اطلاقه اللفظ عليها لتبعية وضع
الغير ومناسبته بان لا يكون مصحح الاطلاق العلاقة بل الوضع **والثالث** هو ان كلام النافين يرجع الى عدم
العلم بناء على ان عمدة ادلتهم في المقام هو انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة في المعاني لعلوم ولم يعلم
في زمان الشارع نقلها فيها مقتضى الاصل بقاؤها على معانيها اللغوية وكلام المثبتين يرجع الى دعوى العلم بال
ثبوت والنقل او الظن فمتى تعارض قول المثبت والنافي على النهج المذكور يقدم الاول لرجوع كلام النافي الى
دعوى العلم بشيء ودعوى عدم العلم به وتمسك النفاة بوجوه **الاول** ان تلك الالفاظ لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والمفروض ان العرب لم يضعوها
فلا يكون عربية والتالي باطل اذ لو لم يكن عربية لزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله على جملة من تلك الالفاظ
فلا يكون بعضه عربيا لا يكون كله عربيا والتالي بط لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وفيه منع الملازمة الاولى
لما قيل من ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب
باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد
عنهم والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية اقول ان الذي ذكروه
في بيان الملازمة الاولى اما ان يكون مسلما عند هذا القائل او لا وعلى الاول يكون مال الكلام ان ما ذكر من ان
اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها وان كان مسلما لكن لا يلزم منه عدم اتصاف تلك
الالفاظ بالعربية لان تلك الالفاظ مجازات لغوية والمجازات موضوعة بالوضع النوعي والوضع الماخوذ
في دليل الملازمة اعم من النوعي والشخصي وفيه نظر لعدم امكان شمول الوضع الماخوذ في الدليل للوضع المتحقق
في المجازات اما اولا فلان الظاهر من الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بذاته ولفظ الوضع حقيقة فيه لتبادره
فلو اريد من الوضع المذكور هذا المعنى والمعنى المتحقق في المجاز يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في ان واحد واما
ثانيا فلان القرينة في الدليل المذكور موجودة على ان الوضع الماخوذ فيه هو ما يتحقق في الحقايق لان الدلالة
في المجازات ليست بسبب الوضع المتحقق فيها كما لا يخفى وعلى الثاني يكون مال الكلام ان ما ذكر في بيان الملازمة
غير تام لان المجازات في لغة العرب مثلا عربية فلو كان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها
يلزم ان يكون الالفاظ المجازية في كل لغة خارجة عن تلك اللغة والتالي باطل فالمقدم مثله فكما لا يخرج الالفاظ

المجازية على لغة العرب عن تلك اللغة مع عدم كون دلالتها بالوضع فيها ينبغي ان لا يخرج المعاني الشرعية منها ايضا و
حاصل الكلام ان ما ذكروه من ان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها ان اريد من ذلك ان اختصاص
الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع في كل ما استعملت فيه يلزم ان تكون الالفاظ المجازية في كل لغة خارجة
عن تلك اللغة ولو اريد ان اختصاصها بها بحسب دلالتها بالوضع في الجملة لا يلزم المفسدة المذكورة في تلك
الالفاظ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان دلالتها لغة العرب بالوضع بالنسبة الى معانيها اللغوية
ثابتة وفيه ايضا نظر لانا نختار الاول ونمنع خروج المجازات المستعملة في كل لغة عنها بناء على ان الدال في الالفاظ
المجازية على المعاني المجازية اللفظ بشرط القرينة واللفظ انما يدل عليها لوضعه لمعناه على ما تقدم تحقيقه بما
لا مزيد عليه فلا يلزم خروج الالفاظ المجازية بخلاف الحقيقة الشرعية ثم اقول ان الحكم بكون المعاني الشرعية
مجازات لغوية لا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى المعنى اللغوي او الشرعي وعلى التقديرين اما بالنسبة الى اهل
اللغة او الشارع فالاحتمالات لا يخلو من هذه الاقسام الاول ان يكون الحكم بالمجازية اللغوية بالنسبة الى
المعنى اللغوي واهل اللغة وفساده غني عن البيان مع انه لا دخل له في المقام والثاني ان يكون ذلك بالنسبة
الى الشارع وهو فاسد ايضا اما اولا فلان تحقق المجاز المنتسب الى اهل كل صناعة يمكن ان يكون من وجهين
الاول ان يكون استعمال اللفظ من اهل الصناعة في غير ما وضع له عندهم لعلاقة بينه وبين الموضوع له
كالمجاز اللغوي على هذا هو اللفظ المستعمل من اهل اللغة في غير معناه الموضوع له عندهم والثاني ان لا
يكون المستعمل من اهل تلك الصناعة لكن يكون استعماله تبعا لاستعمالهم اذا علمت ذلك نقول ان تلك
الالفاظ المستعملة من الشارع في معانيها اللغوية لا تكون مجازات لغوية بشيء من المعنيين المذكورين
اما على المعنى الاول فظاهر واما على المعنى الثاني فلان استعمال الشارع ليس تبعا لاستعمال اهل اللغة اذ الكلام
على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية بل تلك الالفاظ مجازات شرعية على المعنى الاول واما ثانيا فلانه لا دخل له
فيما نحن فيه اذ الكلام في الالفاظ المستعملة من الشارع في المعاني الشرعية والثالث ان يكون ذلك بالنسبة الى
اهل اللغة والاستعمال في المعنى الشرعي وهذا لا يخلو اما ان يكون استعمالهم فيه تبعا لاستعمال الشارع
او لا بل لاجل المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي وعلى الاول يكون اللفظ حقيقة شرعية ولا يكون مجازا
لغويا وعلى الثاني وان كان اللفظ مجازا لغويا لكن لا دخل له فيما نحن فيه لما عرفت والرابع ان يكون ذلك

بالنسبة

بالنسبة الى الشارع والمعنى الشرعي وهذا هو الذي يكون الكلام فيه واللفظ انما يكون حقيقة شرعية ولا يكون
مجازا لغويا بشيء من المعنيين المذكورين كما لا يخفى فمن اين تحقق المجاز اللغوي حتى تتصف الالفاظ بالعربية
بسببه الآن نختار الرابع ونقول ان المجاز اللغوي معنى آخر وهو ان يكون اللفظ مستعملا في الموضوع له عند
غير اهل اللغة مع ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له لغة وعلى هذا يكون تلك الالفاظ حين كونها
مستعملة في المعاني الشرعية عند الشارع مجازات لغوية لملاحظة المناسبة بين معانيها الشرعية واللغوية
لكن فيه نظر اما اولا فلانه يستلزم ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد في استعمال واحد
فيلزم اجتماع المتنافيين اذ الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره لا يقال انما يستحيل
كون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبار واحد واما اذا كان باعتبارين فلا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ اللفظ باعتبار
الوضع الشرعي حقيقة وباعتبار الوضع اللغوي مجاز لانا نقول تعدد الاعتبار بعد وحدة الاستعمال لا يجدي
في دفع الاشكال اذ المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له واللفظ فيما نحن فيه مستعمل
في الموضوع من حيث انه موضوع له كما لا يخفى واما ثانيا فلان الحكم بمجازية اللفظ متوقف على تحقق مجوزه وصحة
المجاز لتحقق العلاقة بين المعنيين مع ملاحظتها حال الاستعمال والمتحقق فيما نحن فيه وجودها واما ملا
حظتها فغير معلومة لانا نقول ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالنقل وهو في اصطلاحهم لا يكون الا بلا ملاحظة
المناسبة فكما فرق بين الملاحظتين اذ اللازم في النقل ملاحظتها حالة الوضع والنقل وفي المجاز حال الاستعمال و
القدر المتيقن في الحقيقة الشرعية ملاحظتها حال الوضع واما حال الاستعمال فلا ويمكن الجواب باختيار الثالث
بان يقال ان المراد ان تلك الالفاظ في حال استعمالها في المعاني الشرعية حقائق شرعية مجازات لغوية في تلك
المعاني عند صدور الاستعمال فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقائق شرعية بالفعل مجازات
لغوية بالقوة وهذا القدر يكفي في اتصافها بوصف العربية اذ بعد صيرورة القوة فعلا يكون عربية لانها
ويمكن الجواب عنه ايضا بان عدم اتصاف تلك الالفاظ بالعربية انما يلزم اذا اشترط في اختصاص اللفظ بلغة
صدور الوضع عن كل من يتحاور بتلك اللغة او عن كل بلغائها او يكون الوضع في زمان مخصوص بحيث اذا انقضى
ذلك لا يجوز في غيره لكن الامر ليس كذلك اذ اشتراط الاول يستلزم عدم اختصاص لفظ بلغة اصلا كما لا يخفى
وكذا الثاني لكون البلغاء متجددين في الاعصار ومتفرقين في الامصار اما الثالث فلان وجه الاشتراط

فيرسلوم [illegible] على تقدير الاثبات وكيف مع ان الاصطلاحات في العلوم المدونة وغير حادثة ثم نقول هل نقول
ان النبي صلى الله عليه وسلم وضع تلك الالفاظ وهو من افصح العرب وسيدهم فيكون عربية وكان الخلط والاشتباه
وقع بين اللغوية والعربية والمبني على التقدير المذكور الاولى لا الثانية لكن هذا انما يتم اذا قلنا بان
الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم واما اذا كان الله تعالى فلا الا ان يقال ان اتصافها بالعربية هو بكونه المخاطب بها العرب
على ان نسبته تعالى الى جميع اللغات سواء فاتصاف خطاباته تعالى بالمقايسة الى حال المخاطبين او لاستعمالها
في تلك اللغات بين العرب هذا على تقدير استناد الوضع في جميع اللغات الى الله تعالى لا شبهة فيه واما على تقدير
اصطلاحية اللغات وكون الوضع في خصوص الحقيقة الشرعية الى الله تعالى [illegible]
يشكل الامر [illegible] الاستعمال على ذلك التقدير لا يصير سببا للاتصاف بالعربية والا لزم ان يكون الالفاظ
العجمية المستعملة في لغتهم عربية فيجاب بما تقدم او بما ياتي وهو جواب ثالث عن الاشكال بيانه هو ان
الحقائق الشرعية كلها الفاظ منقولة من معانيها اللغوية على ما عرفت مما تقدم فتكون تلك الالفاظ باعتبار سرها
من الموضوعات العربية بحسب الاصل فهي حالة استعمالها في المعاني الشرعية عربية لكون اوضاعها الاولية
عربية فهذا كلام في منع الملازمة الاولى وعلى فرض تسليمها نمنع بطلان التالي قولكم في بيانه لو كانت غير عربية
لزم ان لا يكون القرآن عربيا اجيب بالتزام ذلك لعدم مانع عنه والاستدلال بالاية المذكورة في بطلانه
غير تام لما قيل من انه مبني على كون القرآن مرجعا للضمير انا انزلناه وهو غير لازم لجواز ان يكون عائدا
الى السورة وذكر القرآن لا ينافي ذلك لانه كما يطلق على الكل يطلق على البعض ولذلك لو حلف قرائة
القرآن كل يوم لا يحنث مع قرائة السورة بل اقل منها والحكم بالبعضية غير مناف لذلك لانه باعتبار
المجموع والحاصل كما اشار اليه البعض الكل في معناه يمكن الحكم عليه بالفردية والبعضية باعتبارين فباعتبار
المشاركة وتحقق اصل المعنى يحكم بالفردية وباعتبار الجزئية والكلية يحكم بالبعضية كالماء والعسل
والدهن والسمن وامثالها بخلاف الغير المشارك كالمائة والرغيف لكن الجواب بهذا المنوال لا يصلح الا
اذ قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا على ما هو بحصري الان مذكور في موضعين احدهما سورة طه ولفظ الصلاة
والسجدة قد ذكرا فيها مكررا قال الله تعالى اقم الصلاة لذكري وقال ايضا وامر اهلك بالصلاة والثانية
سورة يوسف وسياق الكلام فيها كالصريح في ان المرجع مجموع القرآن لا السورة فقط قال تعالى الر تلك آيات

الكتاب

الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا وعلى فرض التسليم نقول قد ذكر في تلك السورة السجدة ايضا مكررا الا انه
وان ذكر لفظ الصلاة مكررا في سورة طه لكن المذكور فيها وكذلك انا انزلناه قرآنا عربيا وما ذكر في تمام الاستدلال
انا انزلناه قرآنا عربيا وهو مذكور في سورة يوسف ولفظ السجدة المذكور فيها المراد منه المعنى اللغوي لا
المعنى الشرعي لانا نقول على فرض تسليم ذلك نقول للمستدل ان يتمسك في بطلان التالي بما ذكر في سورة
طه فتم مدعاه سواء كان المرجع السورة او مجموع القرآن كما لا يخفى على المتامل على انك قد عرفت ان المذكور
في سورة يوسف يكفي في اثبات المطلوب لكون السياق كالصريح في ان المرجع مجموع القرآن كما عرفت وايضا قال الله
تعالى في سورة السجدة من الحواميم كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا وفي سورة الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا
والقصة كالصريح فيهما ان المحدث عنه فيهما هو المجموع وايضا قال سبحانه في سورة الزمر ولقد ضربنا للناس في هذا
القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون كذا فتسليم كون القرآن غير
عربي لا وجه له نعم يجاب اذا في المقام بانه غاية ما يلزم من ذلك كون القرآن عربيا ولا يلزم من ذلك كونه
عربي المفردات حتى ينافي اشتماله على بعض الالفاظ العربية فيجوز ان يكون المراد بعربيته كونه عربية النظم
والاسلوب فلا ينافي اشتماله على ما ليس بعربي مع كون الاسلوب عربيا وبان المراد من كونه عربيا كون
اغلب الفاظه كذلك فلا ينافي كون النادر منها غير عربي ومثل هذا الاطلاق شايع كما يقال ان هذا الكتاب عجمي
مع انه ليس جميع الفاظه عجميا وهكذا بالنسبة الى الكتاب العربي والخامس انها لو نقلها الشارع الى المعاني
الشرعية لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته تلك الالفاظ والفهم شرط التكليف ولو
فهموها لنقل الينا لانا مشاركون معهم في التكليف والنقل اما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يحصل
والا لم يقع الخلاف والثاني لا يفيد مع ان العادة تقضي في مثله بالتواتر وفيه نظر لان الضمير في قولهم
لفهمها اما يعود الى المعاني كما هو ظاهر الكلام والمناسب للفظ التفهيم او الى الاوضاع المفهوم من نقلها
وعلى الاول نقول ان ذلك بعينه جار فيما اذا كان الاستعمال على سبيل التجوز وما ذكر في بيان الملازمة لو لم
ان يلزمها ذلك دليل عليهم وبالجملة لا اختصاص له في صورة النقل وعلى الثاني نمنع الملازمة والمذكور
في بيانها غير دال على ذلك لان اشتراط الفهم للتكليف انما يقتضي معلومية تلك المعاني وهو كما يحصل بالاعلام
بالوضع يحصل باعلام اراد تفهيم تلك الالفاظ بالبيانات النبوية قولا وفعلا وتعريفا لكثر منطق [illegible]

اما اولا فلان ذلك انما يصح اذا تحقق البيان على سبيل العموم وهو ينافي ما ذكروه في ثمرة هذا النزاع من انه
عند التجرد عن القراين يحمل على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى المعاني اللغوية بناء على العدم
فلو لم يتحقق موضع الا وقد وجد فيه البيان انتفت تلك الثمرة فيلزم منه انتفاء هذه الفايدة وهو مستلزم
لعراء النزاع عن الفايدة واما ثانيا فلان هذا الاستدلال انما هو من المنافي للحقيقة الشرعية والرد على
النهج المذكور من المشنعين غير صحيح لان تسليم ان اعلام تلك المعاني بالقرينة لا بالاعلام بالوضع مناف لما ذكره
فتامل فالاولى ان يقال في الجواب ان مراد المستدل من اعلام الوضع وتفهيمه عند ثبوت النقل اما ان يكون
بتصريح الشارع باني وضعت هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني فالملازمة ممنوعة واشتراط الفهم للتكليف
انما يقتضي اعلام الوضع واما كونه على هذا الوجه الخاص فلا لجواز ان يكون الاعلام بالترديد بالقراين كالاطفال
والجاهل باصطلاح خاص مطلقا اذا اريد تعليمه ذلك من غير الاستعانة بالالفاظ المعلومة له فان طريق
التعليم ح لا يمكن الا بالترديد بالقراين اذ لو كان باللفظ يلزم الدور والتسلسل وان كان المراد اعم من ذلك
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع وما ذكره في بيانه من انه لو فهم لنقل الينا غير تام لانه على فرض
التسليم انما يلزم اذا كان التفهيم على النهج الاول واما اذا كان بالترديد بالقراين فلا لان ذلك ليس مما
ينقل وعلى فرض ان يكون التعليم على النهج الاول يمكن منع لزوم النقل ايض وما ذكره في بيانه من اشتراكنا
معهم في التكليف لا يدل على ذلك لان مشاركتنا معهم فيه يوجب علينا الاجتهاد في تحصيل فهمهم والعلم
بما كلفوا به لا نقله بالنسبة الينا وكيف مع ان الاحكام الشرعية كانت معلومة عند الحاضرين المشافهين
فلو كانت هذه الدعوى صحيحة يلزم ان يكون جميعها معلوما عند جميع المكلفين وفساده غني عن البيان
ثم على تقدير لزوم النقل بناء على ان التبليغ كان واجبا عليهم نقول ان اللازم ح النقل وهو غير مستلزم للبلوغ
الينا كما في اكثر الاحكام الغير المعلوم عندنا على ان اللازم من ذلك وجوب التبليغ بالنسبة اليهم وتكليفهم
بذلك والتكليف بشيء لا يستلزم الامتثال به وعلى فرض الامتثال نقول ان المسلم وجوب التبليغ في
الجملة واما كونه بحيث يبلغ التواتر فلا وقولهم والا لما انتفع ممنوع [illegible] كذلك انما هو اذا كان
الاعلام بالوضع بالتصريح [illegible] واما اذا كان بالترديد بالقراين كما هو الظاهر فيكفي علم المبلغ اصلا وعلم
المبلغ بذلك ايض لامكان الاطلاع بذلك للمعاصرين من غير [illegible] ويظهر وجه ذلك مما مر في ادلة المثبتين واحتج

الاستصحاب

الاستصحاب وقد ظهر مما تقدم [illegible] ان تلك الالفاظ كانت موضوعة في اللغة لمعانيها المعلومة
تقتضيه الاصل بقاؤها الى ان نعلم النقل والمعلوم متعذر في زمان المتشرعة واما في زمان الشارع فلا وعدم العلم
بالثبوت كاف في الحكم بعدم الثبوت وهذا الدليل هو اقوى الادلة في المقام وجوابه هو انا ندعي الثبوت بالادلة
السابقة [illegible] والثمرة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه اعلم ان الثمرة التي تترتب على القول بها
وان اشرنا اليها سابقا لكنا اعدنا الكلام اليها في هذا المقام للتنبيه على بعض الفوايد فنقول لا شبهة في ان
الحجة في الايات والاخبار انما هو فهم الحاضرين والمخاطبين بها اذ لو لم يكن الحجة بالنسبة الى الغايبين المعدومين ف
ذلك لا يخلو اما ان يكون كل احد مكلفا بما يفهم منها او التكليف مختص بالنسبة الى الحاضرين وكل منهما فاسد
اما الاول فلاستلزامه الهرج والمرج في الدين ومخالفته الاجماع والاخبار الدالين على ثبوت المشاركة في التكليف
واما الثاني فلاستلزامه الخروج من الدين المنفي باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين وما ورد من ان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فتعين ان يكون الحجة بالنسبة الى المعدومين فهم الحاضرين
فتكليف المعدومين انما يحصل بتحصيل فهم الحاضرين اذا علمت ذلك فاعلم ان الالفاظ الواردة في الكتاب
والسنة لا يخلو من اقسام اربعة **الاول** انا نعلم بان المعاني المفهومة منها عين المعاني المفهومة حال الخطاب
ولم يتطرق اليها نقل وتغيير كالسماء والارض والحجر والشجر والقيام والقعود وغيرها والحكم في هذا
القسم لزوم الحمل على المعاني المفهومة منها عندنا لانها عين المعاني المفهومة منها حال الخطاب فالتكليف
يحصل بحملها على تلك المعاني اذ قيل ان المسلم هو حجية فهم المخاطبين الحاضرين من الخطابات الشرعية وحجية
العلم بانها مدلول اللفظ عند الغايبين والحاضرين لا يكفي في تحقق ذلك اذ قد يتحقق ذلك معه كما اذا لم
يقترن الخطابات بالقرينة الصارفة عن تلك المعاني اذ لو لم يكن ح تلك المعاني مرادة للشارع يلزم مع ارادة
غيرها الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق ومع عدم ارادة شيء منها اللغو والعبث وقد يتخلف
عنه كما اذا كانت مقترنة بالقرينة الحالية او المقالية الصارفة عن حمل اللفظ على تلك المعاني فح هذا
لا يلزم من حمل تلك الالفاظ على المعاني المفهومة منها عندنا التي هي عين المعاني المفهومة عند المخاطبين
تحصيل فهم الحاضرين الذي هو مناط ثبوت التكليف بالنسبة الى الغايبين قلنا هذه القراين لو كانت
معلومة لنا فلا كلام فيه والا فالمتبع ح ما افادتها والا فحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة وندفع احتمال

القرائن بالاصل فيكون المعاني المفهومة منها للمخاطبين تلك المعاني فيتم المرام **والثاني** خلاف ذلك اى يكون المعاني
المفهومة منها عندنا مغايرة للمعاني المفهومة حال الخطاب كالرطل والمثقال والدرهم ونحوها والحكم في هذا
القسم انه اذا كانت المعاني المفهومة حال صدور الخطاب معلومة يجب حمل الخطابات عليها وقد عرفت وجهه
والا يكون ذلك من قبيل المجملات التى لا يجوز بها الاستدلال في اثبات الاحكام ولا يجوز الحمل على المعاني
المفهومة عندنا للعلم بعدم ارادتها منها كما عرفت **والثالث** ان يكون المعاني لتلك الالفاظ معلومة عندنا
ومفهومة في محاوراتنا ولم يعلم انها موضوعة حال الخطاب وقبلها بازاء تلك المعاني المفهومة منها
عندنا او غيرها كالامر والنهي والعام والخاص والظاهر ان الحكم في هذا القسم لزوم الحمل على المعاني العرفية
وانها معانيها حال الخطاب وقبلها اذ لو لم يكن تلك المعاني معانيها الموضوعة لها يلزم ان يكون
وضعها بازاء غيرها فيلزم النقل وهو خلاف الاصل والظاهر فيتعين الاول **والرابع** ان يعلم وضع
الالفاظ بازاء معان معينة وعلم نقلها منها الى المعاني المخصوصة لكن حصل الاشتباه والشك في مبدأ النقل
اهو قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للحاضرين من تلك الخطابات المعاني المتجددة ام بعده فيكون
المعاني المفهومة لهم منها معانيها القديمة وهذا هو الذى يكون ما نحن فيه فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية
يكون النقل قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للمخاطبين من تلك الالفاظ حال التجرد
المعاني الشرعية فالواجب علينا الحمل على تلك المعاني لما تقدم وعلى القول بالعدم يكون النقل بعدها
فلا بد من الحمل على المعاني القديمة لانها المفهومة منها للمخاطبين حال الخطاب عند التجرد عن القراين
وهذا هو الثمرة بين القولين وحيث قد عرفت حقيقة قول المثبتين ظهر لك الحال في البين **فع ابراد**
لاتحكام مقام اعلم ان مظهر الثمرة المذكورة في القسم الرابع من الاقسام المذكورة اما في الالفاظ الواردة
في الكتاب او السنة او في كليهما والاول والثاني فاسد لاطباق العلماء قاطبة على عدم الافتراق بينهما
فان المثبتين للحقيقة الشرعية اطبقوا على حمل تلك الالفاظ على المعاني الشرعية عند التجرد عن القرينة سواء
كانت في القرآن او السنة والنافين لها اتفقوا على الحمل على المعاني اللغوية كذلك والفارق بين الامرين
غير موجود فتعين الثالث فعلى هذا نقول انه لا اشكال فيه عند كون الشارع هو الله تعالى اما في الخطابات
القرآنية فظاهر واما في الخطابات النبوية فلانه ص تابع كالمتشرعة فخطاباته تابعة لخطاباته تعالى ودع تبع

خطاباته وكذا على احتمال ان الواضع في الالفاظ الواردة في الكتاب هو الله تعالى وفي الالفاظ الواردة في السنة
هو النبي ص واما عند كون الشارع هو النبي ص والمراد فيشكل الامر في حمل الالفاظ الواردة في الكتاب على
المعاني الشرعية عند التجرد لان المتكلم بها وهو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني ووضع النبي ص انما
يقتضي حمل خطاباته وخطابات من تابعه عليها وجوابه ان مدلول خطاب الله تعالى يتعين بتعين المخاطب
بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي
وان كان من اهل الشرع فالمراد منه المعنى الشرعي فخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم
فالخطابات القرآنية لما كانت متوجهة الى النبي ص والمتشرعة وجب حملها على المعنى الشرعي الذى هو
مصطلحهم نعم بقي في المقام شيء وهو ان الخطابات المتوجهة الى اهل اصطلاح انما يجب حملها على المعنى المصطلح
عندهم اذا كان اصطلاحهم سابقا على توجه الخطاب وما نحن فيه ليس كذلك بل الامر بالعكس لان ورود
تلك الالفاظ في القرآن سابق على وضع النبي ص لان المعاني التى هي مدلولاتها توقيفية لا يمكن الاطلاع
عليها الا من قبل الله تعالى وايقاف الله تعالى تلك المعاني بواسطة تلك الخطابات فلا يتم الجواب لان استعمال الله
تلك الالفاظ في تلك المعاني اما لاجل الوضع فيخرج عن محل الكلام اذ لم يكن الوضع مستندا اليه تعالى لا اليه ص
او لاجل العلاقة فيكون تلك الالفاظ في تلك المعاني مجازات واما وضعها النبي ص بعد ورودها في
الكتاب فح لا يكون تلك الالفاظ الواردة في الكتاب بالنسبة الى ذلك الاستعمال حقيقة شرعية لان
اتصافها بها مسبوق بالوضع والوضع ح مسبوق بورودها فيه بل اتصافها بها انما يكون بالنسبة الى الخطابات
النبوية فلا يمكن تحقق الثمرة المذكورة في الالفاظ الواردة في الكتاب من حيث ورودها فيها وجوابه هو ما
تقدم في البحث الثاني عند احتمال كون الوضع في جميع الالفاظ مستندا الى النبي ص وملخصه ان ذلك انما
يتوجه اذا كان توقيف النبي ص المعاني المدلول عليها بتلك الالفاظ من تلك الخطابات وهو غير مسلم
لجواز التوقيف بغير تلك الالفاظ ثم وضع النبي ص تلك الالفاظ بازائها ليتيسر التعبير ثم توجه
الخطابات القرآنية اليهم فيكون الوضع والاصطلاح سابقا على ورودها في القرآن فلا اشكال وقد تعلق
الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه اراد كلام الخصم **مقام** اعلم ان المنقول من المعتزلة في اثبات الحقيقة مقام
الدينية هو ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعا

اما ان الايمان في اللغة ذلك فبالاجماع واما انه في الشرع ما ذكر فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين
هو الاسلام والاسلام هو الايمان فالعبادات هو الايمان اما ان العبادات هي الدين فلقوله تعالى
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة
واسم الاشارة ولعله كونه وهو اما العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله بناء على انه يتناول العبادات
الله والمصدر المضاف يفيد العموم اما مطلقا او هنا بقرينة المقام او الصلوة والزكوة والدين منها كان
يثبت المطلوب اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه اذا ثبت اطلاق الدين اسم مجموع العبادات
الطلق على هذين النوعين تنبيها على افضليتهما حتى كانهما مجموعها واما ان الدين هو الاسلام فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام وان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لزم ان لا يقبل
الايمان من مبتغيه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه ولقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه
الدلالة اما بالنسبة الى الاية الاولى فظاهر واما بالنسبة الى الثانية فتوضيح ذلك يقتضي ان يعلم
ان الاية الشريفة وردت في قوم لوط وضمير المجرور في الموضعين فيها عائد الى البلدة التي كان عليه السلام
فيها والمراد بالمؤمنين المخرجين لوط ومن امن معه كما اشار اليه سبحانه بقوله فاسر باهلك بقطع من الليل
الاية وبقوله تعالى نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الاية فمع هذا نقول ان الظاهر ان قوله تعالى فما وجدنا الاية
في بيان كمية المؤمنين المخرجين انهم اهل بيت واحد ام اهل بيوت متعددة ويدل قوله تعالى غير بيت
من المسلمين انهم اهل بيت واحد وذلك البيت منزل لوط كما روي في العلل عن النبي صلى الله عليه وسلم وكلمة غير من ادوات
الاستثناء والمستثنى مفرغ والتقدير بمعونة السياق فما وجدنا فيها اهل بيت من المؤمنين الا
اهل بيت واحد منهم وذلك انما يكون اذا صدق المسلم على المؤمن والحمل معه والا كان اللائق ان يقال غير
بيت من المؤمنين واتحاد المسلم مع المؤمن يستلزم اتحاد الاسلام مع الايمان وهو المطلوب ثم لا يخفى
عليك ان القدر اللازم مما ذكر ان العبادات هي الايمان والمدعى عكس ذلك لكن اجيب عنه بان صحة الحمل
بين الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتب ضاحك كما يصح الكاتب ضاحك فقولنا العبادات
هو الايمان وعكسه واحد وخرج ذلك بعضهم وكذا الضرب فعل والمشي حركة ونحوها مع اتحاد الاثنين

ويمكن ان يقال بكفاية هذا القدر في الاستدلال وان لم يثبت ان الايمان هو العبادات اذ يكفي في الاستدلال ان يقال ان
العبادات يصدق عليها الايمان لما تقدم وهذا الصدق لا يمكن ان يكون على سبيل التجوز لما تقدم من انتفاء المصحح
فتعين ان يكون على سبيل الحقيقة وهو اما على سبيل النقل او الارتجال اي الوضع الابتدائي لا سبيل الى الاول
لما عرفت من انتفاء المناسبة فتعين الثاني فثبت الدينية لما تقدم من انها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه
او معناه او كليهما وما نحن فيه من القسم الثاني واما الاول والثالث فغير واقع فالواقع من الدينية ما يعلم
اهل اللغة لفظه لا معناه والفرق بينها وبين الشرعية اما بالخصوص والعموم بان الشرعية اعم منها لان
الشرعية يكون على سبيل النقل والارتجال بخلافها او بالمباينة بان الوضع في الشرعية نقلي فقط وهنا
ارتجالي كذا وقد تقدم الكلام بما لا مزيد عليه وبالجملة هذا حاصل ما ذكره في المقام لكن فيه نظر لانا لا نسلم
ان الايمان في الشرع عبارة عما ذكره بل هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والاستعمال اما على سبيل الحقيقة او المجاز بناء
على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها والمناسبة بين المعنيين بالاطلاق والتقييد وعلى فرض التسليم لا نسلم
انتفاء المناسبة بين العبادات والتصديق الذي هو المعنى اللغوي للايمان بناء على ان التصديق من لوازم العبادات
المقبولة وشرائطها المسلمة فيكون اطلاقه عليها اطلاقا لاسم اللازم على ملزومه هذا هو الذي افاده المحقق
التفتازاني لكنه مردود عليه بان التصديق الذي من شرائط العبادات هو التصديق الخاص اي التصديق بما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم والايمان في اللغة معناه مطلق التصديق الا ان يقال ان التصديق الخاص مستلزم للتصديق المطلق
فلعل هذا القدر كاف في المجازية فتامل وما ذكره في بيان الايمان العبادات فيه تام اما ما استدل به على ان العبادات
هو الدين فلانا لا نسلم ان المشار اليه لاسم الاشارة هو ما ذكره بل الظاهر انه الدين المخلص اي الدين الخالص لله
هو دين الملة القيمة واما ما استدل به على ان الاسلام هو الايمان فلانا نقول ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه انما يدل على النهي عن ابتغاء المغاير للاسلام بحيث يخرج بابتغائه عن الاسلام والايمان ليس كذلك
بل يؤكده وقوله تعالى غير بيت من المسلمين انما يعلم بقرينة المقام ان المسلمين بمعنى المؤمنين ولا شبهة في جواز
استعمال كل منهما مقام الاخر عند قيام القرينة ولا يلزم منه اتحاد مفهومي اللفظين وكيف مع ان ذلك يستلزم
انسداد باب المجاز بالمرة كل لفظ اذا استعمل في مقام الاخر يمكن ان يقال بالاتحاد فهو معناهما لا ارتياب في
فساد هذا على ان قوله تعالى قل لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تغايرهما فمن اين يثبت ان الايمان هو العبادات

واستدل ايضاً بان الايمان الاعمال بانه لو لم يكن كذلك بل كان الايمان هو التصديق لزم ان يكون قاطع الطريق المسلم
مؤمناً والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لوضوح ان قطاع الطريق المعتبر منهم في السنة المسماة
بالمحاربين يمكن ان يكونوا مصدقين لما جاء به النبي صم فعند ذلك يكونون مؤمنين لان المفروض ان الايمان
عبارة عن ذلك واما بطلان التالي فلان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن ليس بمخزى فقاطع الطريق
ليس بمؤمن اما الصغرى فلقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب عظيم واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وحيث قد ثبت ان الايمان ليس
بتصديق تعين انه الاعمال والعبادات لانتفاء القول الثالث ولما لم يتحقق مناسبة بين المعنى اللغوي للايمان
والعبادات انتفى احتمال المجازية والنقل فلم يبق الا ان يكون ذلك من الموضوعات المبتدأة وهو المطلوب وفيه نظر
اما اولاً فلان ذلك مشترك الورود لجواز ان يقال ان الايمان لو كان عبارة من العبادات لكان قاطع الطريق المؤدي لها
مؤمناً واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينة اذ المفروض ان العبادات الايمان فلا محالة يكون المؤدي
لها اتياً بها واما بطلان اللازم فيعين ما ذكره فاجراً ان قيل انهم وان ذكروا في الاستدلال الاول ان الايمان
العبادات لكنهم لم يذكروا ذلك في الاستدلال الثاني بل حكموا ان الايمان الاعمال فيمكن ان يكون مرادهم منها
اعم منها فلا يرد عليهم النقض المذكور من جملة الاعمال الكف النفس عن قطع الطريق وقاطع الطريق لما
لم يات بذلك فلا يكون مؤمناً فالنقض مندفع بناء على ان الايمان الاعمال وغير مندفع بناء على انه التصديق
فحصل الافتراق وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال العبادات نقول كف النفس عن هذا الفعل لكونه مبغوضاً
لله تعالى عبادة والمفروض انه قطع الطريق فلم يحصل عنه هذه الطاعة فلا يكون مؤمناً فكلما حصل ما بني على ان
المطلوب بالنهي كف النفس وهو محل الكلام وعلى فرض التسليم نقول ان الاعمال غير متناهية فمتى صدق
كف النفس عن قطع الطريق لا محالة انه تارك لبعض الاعمال فينبغي ان لا يكون مؤمناً فلا يبقى المؤمن مصداق
وهو بديهي الفساد وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال ما يمكن ارجاعه الى العبادات بتحويل النية فكذلك ثم يبقى المطالبة
لما دل على ان الايمان الاعمال عند كونها اعم من الطاعة ولم يذكروا فيه شيئاً وعند كونها اياها فقد عرفت ما
تمسكوا في اثباتها ممنوع ومنه والاية غير دالة عليها لورودها في الصحابة بدليل لفظ معه فالقدر اللازم

ح عدم اخزائهم ولا يلزم منه عدم اخزاء غيرهم ولو كان مؤمناً قيل سلمنا عدم اختصاص الاية الشريفة
بالصحابة وشمولها لهم ولغيرهم لكنها انما يكون دليلاً لما ذكر عند كون والذين امنوا عطفاً على النبي وهو
غير لازم لجواز ان يكون مبتدأ وجملة نورهم يسعى بين ايديهم خبر له وفيه نظر اما اولاً فلان مفاد
هذه الاية ح الاخبار بعدم اخزاء النبي صم فقط ولا فائدة فيه واما ثانياً فلان قاطع الطريق المصدق
وغيره من المصدقين المباشرين لانواع المعاصي والمزاولين لاقسام المناهي ح يكون مندرجاً في عموم الاية
فيشملهم قوله سبحانه يسعى نورهم بين ايديهم ولا يخفى ما فيه الى هنا فتامل الا انا نقول عند كون الايمان بمعنى التصديق
يلزم ما ذكر لان من صدق النبي صم بما جاء به حقيقة لا يمكن له الاقدام على مخالفته والاتيان بما فيه
مخالفته وما نشاهد من الاشخاص المصدقين من الاقدام على تلك الافعال القبيحة والاثار الردية والاعمال
السيئة فليس بمصدقين حقيقة فتامل واما ثالثا **الفصل الثاني** في الحقيقة اللغوية وتحقيق الحال
التكلم في تعريفها وثبوتها ومواضعها فنقول فيها مباحث **الاول** اعلم انه يمكن ان يقال انها عبارة عن الالفاظ التي
استفادة المعاني منها بمعونة وضع اهل اللغة ويمكن الايراد عليه من وجهين الاول انه من المعلوم ان الحقيقة
اللغوية عبارة عن الحقيقة عند اهل اللغة او في اللغة فاخذ ذلك في حدها لا يغني من جوع لعدم تحصل معرفة
المحدود والثاني انه منقوض طرداً وعكساً اما الاول فلصدقه على الحقيقة الشرعية والعرفية لوضوح ان لفظ
الصلوة مثلاً عند استعمالها في المعنى الشرعي يصدق عليه انه استفيد منه المعنى وهو الدعاء بمعونة وضع
اهل اللغة وذلك عند استعمالها وكذا الكلام في الدابة عند استعمالها في المعنى العرفي وهو وان كان مما
يمكن انه فاعده بارادة الاستفادة الحالية لكن عند وجه المستعمل وتعدد زمان الاستعمال لا يمكن
ذلك كما لا يخفى وقيد الحيثية غير مجد الا ان يوجه بما في المقدمة وايضا يصدق الحد المذكور على المجاز اللغوي
لان المعنى المجازي هو المستفاد من اللفظ بمعونة وضعه للمعنى الحقيقي على ما ظهر مما بيناه في ان الدال في المجاز
هو اللفظ بشرط القرينة واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون المراد بالاستفادة الاستفادة بالقوة والا
يلزم ان يكون اللفظ بمجرد الوضع حقيقة وهو غير صحيح كما مر فلا بد ان يكون بالفعل ومع وضع
لفظ واستعماله في الموضوع له ولم يستفد منه معنى لعدم التفات المخاطب يلزم ان لا يكون اللفظ
في الموضوع له حقيقة وهو معلوم الفساد ويمكن ان يقال في تعريفها ايضا بانها اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي

لم يكن الواضع فيه الشرع والعرف من حيث انه مستعمل في الموضوع له الذي لم يكن كذلك لكونه موضوعا له ويكون
الحيثية تقييدية والحاصل منه ان الحقيقة اللغوية اللفظ الذي استعمل في الموضوع له الذي لم يكن موضوعا
له للشرع والعرف وقت كونه مستعملا في ذلك الموضوع له وذلك الاستعمال لكون ذلك المعنى موضوعا له
وح يندفع الايراد اما الاول فظاهر واما الثاني اما بالنسبة الى الانتقاض الطردي فلان لفظ الصلوة مثلا
حين استعماله في المعنى الشرعي مستعمل في الموضوع له الشرعي فلا يصدق في تلك الحالة انه غير مستعمل في الموضوع
له الشرعي لا يقال ان ذلك اللفظ قبل الاستعمال في المعنى الشرعي كان مستعملا في المعنى اللغوي فيصدق عليه حالة
استعماله في المعنى الشرعي انه استعمل في غير الموضوع له الشرعي من حيث انه غير الموضوع له الشرعي فيلزم ان يكون
ذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى الشرعي حقيقة لغوية وهو بديهي البطلان لانا نقول قد عرفت ان الحقيقة اللغوية
ليس مطلق اللفظ المستعمل في ذلك الموضوع له بل في غير ذلك الوقت وكذا الكلام بالنسبة الى الابتداء على
استعمالها في المعنى العرفي لكن هذا لا شبهة عند وحدة المستعمل وتعدد زمان الاستعمال واما في عكسه منقول
ان المقصود بالنسبة الى ذلك المعنى اي الحقيقة اللغوية اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي هو غير الموضوع له
الشرعي والعرفي وقت كونه مستعملا في ذلك المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى فيندفع الانتقاض عند تعدد
المستعمل ووحدة زمان الاستعمال واما بالنسبة الى الانتقاض العكسي فهو محتاج الى البيان وهو ان
اندفع ببعض التوجيهات السابقة عن الحد الاول ايضا لكن لما لم يندفع بجميعها قلنا هنا اعقلنا ذكره هنالك
والتقييد بقولنا لكونه موضوعا له للاحتراز عن اللفظ الذي استعمله الشرع او العرف في المعنى اللغوي
مجازا فانه لو لم يكن القيد المذكور يلزم ان يكون حقيقة لغوية اذ يصدق عليه انه لفظ استعمل في
الموضوع له الذي لم يكن موضوعا له للشرع او العرف وانه في هذا الوقت مستعمل في ذلك الموضوع له لكن ليس
الاستعمال لكون المعنى موضوعا له بل لكونه معنى مجازيا نعم يرد في المقام شيء اخر وهو ان الحد المذكور انما
يتم اذا كان المراد من الشارع في الحقيقة الشرعية غير الله سبحانه او لم يكن وضع اللغة مستندا الى الله تعالى
والاول قد تقدم الكلام فيه والثاني سيجيء البحث فيه فلو قيل انها اللفظ المستعمل في الموضوع له لاهل
اللغة وقت كونه مستعملا فيه بالنسبة اليه لكونه موضوعا له فيسلم من ذلك ايضا وليس فيه الآن التحقيق
انما هو لمعرفة المحدود ومعرفته متوقفة على معرفة الحد ومعرفته موقوفة على معرفة اجزائه ومن اجزائه

اهل

اهل اللغة وهو يعني بها المضاف والمضاف اليه غير معلوم والحاصل ان معرفة الحقيقة اللغوية بناء على الحد
المذكور متوقفة على معرفة اهل اللغة فلو عرف بذلك ثم بين ذلك يندفع الحد وبعد ذلك فيه منقول ان
معرفة المضاف بتحصيل ما يليق في تعيين واضع اللغات فالكلام في هذا المبحث في تعيين المضاف اليه اي اللغة وهي
مفسرة في كلام جماعة من العلماء باللفظ الموضوع لمعنى لكن لا شبهة في صدق ذلك بالنسبة الى كل من الحقيقة
الشرعية والعرفية ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون كل واحد منهما حقيقة لغوية فلا يكون الحد المذكور
مطردا ويمكن الجواب عنه بانه يمكن ان يكون المراد من الوضع المأخوذ في تفسير اللغة وضعا مستانفا اي لا يكون
مسبوقا بوضع اخر ومعلوم ان كلا من الحقيقة الشرعية والعرفية ليس الوضع فيه مستانفا بل مسبوق
بوضع آخر ان قيل لا يلزم ان يكون الوضع في الحقيقة الشرعية غير مستانف لو صح انها عبارة عن الالفاظ التي
يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع الشرع سواء كان منقولا او ابتدائيا وايضا يمكن في كل زمان لكل اهل
ان يخترع لفظا ويضعه لمعنى فيكون الوضع فيه مستانفا قلنا ان الاحتمال المذكور وان كان جاريا لكنه
محض احتمال لما عرفت من ان المحقق من الحقيقة الشرعية خلاف ذلك والتعريف المذكور للغة انما هو بالنسبة
الى الواقع فلا يضر الامور المحتملة الغير الواقعة وعلى تقدير ثبوت اللفظ المخترع الموضوع في هذا الازمان
نقول ان ذلك من اللغة ايضا فلا يضر دخوله بل خروجه مضر لكن يتوجه هنا شيء اخر وهو ان الامر لو كان
كذلك ينبغي ان يعرف الحقيقة اللغوية اولا بذلك حتى لا يحتاج الى هذا التطويل ولا يلزم شبهة الدور
ايضا بان يقال ان الحقيقة اللغوية اللفظ المستعمل في الموضوع له الابتدائي او الذي لم يسبق عليه وضع اخر
ونحو ذلك مع انضمام ما تقدم من القيود المذكورة والحق ان يقال ان اللغة لها اطلاقان خاص وعام والاطلاق
العام يشمل جميع الالفاظ الموضوعة وان كانت عرفية وفي القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن
اغراضهم [illegible] المعرف اللغة بهذا الاطلاق لا بد ان يبقى الوضع المأخوذ في حدها على الاطلاق بحيث يشمل
الوضع المسبوق ايضا والاطلاق الخاص كما يقال اللفظ في اللغة كذا وفي العرف كذا وتقييد الوضع المأخوذ
في حدها بالسابق انما يناسب اذا كان المعرف اللغة بهذا الاطلاق فتامل والبحث الثاني في ثبوت
الحقيقة اللغوية اعلم ان المستفاد من كلام جماعة من الاعلام ان ثبوتها من القطعيات التي لا تقبل التشكيك
قال العلامة اعلى الله مقامه في النهاية احتج العلماء على اثباتها بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت

في الفرق بين المنقول والمجاز مع اشتراكهما في الاستعمال في المعنى المناسب

في الموضوع له كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة
وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا اقول المراد بالاستعمال
في تلك المعاني اما عند اهل العرف او اللغة وان المراد الاول فالمناسب ان يقرر الدليل هكذا بان هذا
الفاظ يفهم منها معان فان كانت تلك المعاني مفهومة منها عند اهل اللغة ثبت المط والا كانت مجازات
لغوية الخ ويتوجه عليه ان الترديد غير حاصر لجواز ان يكون حقيقة عرفية ان قلت ان الحقيقة العرفية
مجازات لغوية لانها منقولات من المعاني الاصلية الى غيرها لتحقق المناسبة بينهما واستعمال اللفظ
في المعنى المناسب الموضوع له مجاز قلنا استعمال اللفظ في المعنى المناسب انما يكون مجازا اذا كان الاستعمال
للمناسبة ومطلق الاستعمال في المعنى المناسب لا يكفي لصحة المجازية والقدر المسلم في الحقيقة العرفية تحقق
المناسبة لا ان يكون الاستعمال لاجلها لا يقال ان استعمال اللفظ في المعنى المنقول اليه الذي هو المعنى العرفي
للنقل والنقل للمناسبة فتحققت المجازية لانا نقول على فرض تسليم ذلك يلزم ان يكون الحقايق العرفية
باسرها حال كونها حقايق مجازا ولو عند الناقل وهو يشبه الشابل الفارق في المعاني ان المعتبر في المجاز
ملاحظة المناسبة حال الاستعمال وفي الحقايق العرفية حال النقل وقولك ان الاستعمال في المعنى العرفي
للنقل والنقل للمناسبة فالاستعمال للمناسبة لا يجدي نفعا لان توقف الاستعمال في المنقولات على النقل
انما هو لتوقف النقل عليها لا لتوقف اصل الاستعمال والمجاز هو ما توقف اصل الاستعمال عليها والحاصل
ان المجاز ما توقف الاستعمال فيه على المناسبة من غير واسطة والمحقق في النقل توقفه منها فان فرق الا ان
مع اشتراكهما في الاستعمال في المعنى المناسب الموضوع له ان قيل ان كون تلك الالفاظ حقايق عرفية يكفي
لاثبات المدعى بناء على المفاد يكون الفاظا منقولة عن معانيها اللغوية وهي بالنسبة الى المعاني المنقول
اليها وان كانت حقايق عرفية لكنها بالنسبة الى المعاني المنقول منها حقايق فثبت المدعى قلنا اللازم
من النقل وجود المعاني المنقول منها ولما الاستعمال فيها فلا والحقيقة اللغوية انما يلزم وجودها اذا ثبت
الاستعمال فيها فاللازم غير كاف لاثبات المدعى والكافي غير لازم وان كان المراد الثاني نقول على فرض
تسليم انها مجازات وقولك ان المجاز مسبوق بالحقيقة الى اخره قلنا ممنوع لان القدر المسلم اللازم من
المجاز مسبوقيته بالوضع والموضوع له واما مسبوقيته بالحقيقة فلا وانما يلزم ذلك اذا استلزم الوضع

المعنى الاستعمال فيه وهو ممنوع وقد مر تحقيقه مشروحا ويمكن ان يستدل للاثبات بانه لا شبهة في ان ههنا
الفاظا مخصوصة حقايق في معان مخصوصة لتحقق خواصها فيها كالارض والسماء والماء والملح وغيرها مما لا يحصى
فهي اما حقايق لغوية او عرفية لا سبيل الى الثاني لانه متوقف على النقل وشروطه وهو غير معلوم
فيندفع باصالة العدم فتعين الاول وهو المدعى وبالجملة ان المعاني المستعمل فيها مرددة بين كونها
حقايق لغوية او عرفية وحيث نفى الثاني بالاصل تعين الاول لا يقال كما يمكن انتفاء احتمال العرفية
بالاصل ليتعين اللغوية كذا يمكن عكسه بان يدفع احتمال اللغوية بالاصل بان يقال ان الوضع بازاء هذا
المعنى في اللغة غير معلوم فالاصل عدمه فتعين العرفية فاذا تعارضا تساقطا فلم يثبت المدعى لانا
نقول التمسك بالاصل في دفع العرفية اولى لان الحقيقة العرفية يستلزم الوضع للمعنى المنقول منه
والمنقول اليه والاستعمال في الثاني فيتوقف على تعدد الوضع والاستعمال بخلاف اللغوية فانها تتوقف
على وضع واحد والاستعمال فهو اولى والحاصل ان ما يلزم على تقدير احتمال العرفية يلزم على تقدير اللغوية
مع امر زايد وهو تعدد الوضع فما يلزم على تقدير اللغوية لاشتراكهما فيه متيقن الثبوت والزايد غير معلوم
فيندفع بالاصل فيثبت المدعى **المبحث الثالث** في وضع الحقيقة اللغوية وتنقيح البحث في هذا المرام يقتضي
التكلم في مقامات **الاول** في ان الافتقار الى تحقيق المسئلة وما ضاهاها انما هو على المشهور المقصود
من كون دلالة الالفاظ وضعية ولما على القول بانها ذاتية فلا كما لا يخفى توضيح المقام في تصوير المرام
يستدعي ان يقال انه لا خفاء في ان انتقال الذهن الى معنى من المعاني دون غيره عند سماع اللفظ انما هو بسبب
دلالته عليه والدلالة لكونها من الامور الموجودة الممكنة لا يتصور من غير علة مرجحة ان وجود الممكن
مع انتفاء الموجب مما يشهد باستحالته العيان ومن رزقه كنت عن اقامة البرهان وتلك العلة اما
مشتركة بين المعنى المفهوم من اللفظ وغيره او مختصة بالاول والاول بين الفساد وفي البطلان
لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة والترجيح من غير مرجح فتعين الثاني وذلك الموجب اما ذات اللفظ
وطبيعته بمعنى ان ذات اللفظ يناسب المعنى المفهوم منه دون غيره وتلك المناسبة مستدعية لدلالته
وفهمه منه دون غيره فيكون دلالة الالفاظ ذاتية اي مستندة الى ذاتها لذاتها فلا يكون اللفظ في دلالته
على المعنى المفهوم منه مفتقرا الى امر خارج عنه من الوضع وغيره اي وضعه له اي دلالته على معنى دون غيره

انما هو لثبوت الوضع له دون غيره والفرق بينهما مع اشتراكهما في ان الدلالة وصف اللفظ ان اتصاف اللفظ
بها لم يكن بتوسط الوضع على الاول وبتوسطه على الثاني والاول يحكى عن عباد بن سليمان ورجح من المعتزلة
واهل التكسير ومستندهم في ذلك انه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لزم الترجيح من غير
مرجح وبعبارة اخرى انه لو لم يكن دلالة الالفاظ طبيعية بل وضعية لزم الترجيح من غير مرجح والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه حينئذ يكون نسبة اللفظ الى مسماه كنسبته الى غيره وكذا نسبة المعنى
اليه كنسبته الى غيره فتعيين اللفظ لمسماه دون غيره ترجيح مع انتفاء المرجح واما بطلان التالي فظاهر والتحقيق
المقام في هذا المثال يستدعي ان يقال ان القول المذكور مبني على امور الاول ثبوت الطبايع
للحروف والالفاظ كساير الموجودات العينية ضرورة ان المناسبة المستندة الى الطبيعة مع عدم تحققها
غير معقول وهو في بادي الانظار مما لا يعقل له معنى كما يظهر بادني تامل لكنه مما ادعى الطباق علماء الاعداد
عليه من انهم حكموا كما ان للعناصر طبايع مختلفة باختلافها يختلف الآثار المستندة اليها فان طبيعة النار
تقتضي الحرارة واليبوسة والهواء تقتضي الحرارة والرطوبة والماء البرودة والرطوبة والارض
البرودة واليبوسة كذلك للحروف طبايع مختلفة كطبايع العناصر وقسموها على ما ذكر في بعض كتبهم
الى النارية والهوائية والمائية والارضية اما النارية فحكموا انها سبعة حروف وهي ا ه ط م
ف ش ذ ويجمعها اهطمفشذ وطبيعتها الحرارة واليبوسة كالنار واما الهوائية فكذلك انها سبعة وهي
ب و ي ن ص ت ض ويجمعها بونصتض وطبيعتها الحرارة والرطوبة كالهواء واما المائية فهي ايضا
سبعة وهي ج ز ك س ق ث ظ ويجمعها جزكسقثظ وطبيعتها البرودة والرطوبة كالماء واما الارضية فهي ايضا
سبعة وهي د ح ل ع ر خ غ ويجمعها دحلعرخغ وطبيعتها البرودة واليبوسة كالارض وفرعوا على
ذلك باعتبار صورها الافرادية وتركيبها على الوجوه المختلفة اسرارا عجيبة وآثارا غريبة والثاني
ثبوت الطبايع للمسميات الثالث الوضع ان المناسبة الطبيعية بين الشيئين مع عدم ثبوتها لهما غير متصور
وهذا مما لا خفاء فيه فيما اذا كان المسمى من الجواهر من البسائط والمركبات مثل النار والهواء والماء
والارض والحيوانات والنباتات وغيرها واما في الاعراض والمعاني كالاكل والشرب والمشي والبياض والسواد
ونحوها فحمل كلامهم الآن يتأتى ان المراد من الطبيعة بالنسبة الى هذه الامور الماهية فتحققها مما لا ارتياب

ايض لكن يتوجه على عدم معلومية المناسبة بين الطبايع المثبتة للحروف وبين ماهيات تلك المعاني اذ الحكم بكون
طبيعة البياض مثلا الحرارة واليبوسة بل الرطوبة ايضا مما لا يعقل مع انه قد تحقق فيه بعض الحروف
النارية والهوائية والارضية وهكذا في غيره والثالث تحقق المناسبة بين طبايع الحروف والالفاظ بكون
بين طبيعة كل لفظ وطبيعة مسماه مناسبة ذاتية ضرورة ان المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لا تحصل
الا بذلك وهذا على وجه العموم مما يقطع بفساده فان لكل احد ان يجعل اي لفظ شاء لاي معنى يريد من غير
ان يلاحظ معنى الطبيعة فضلا عن ثبوتها للحروف ولا ارتياب في دلالته عليه مع عدم تعقل المناسبة
الطبيعية بينهما واحتمال ان المراد المناسبة الطبيعية ولو مع عدم تعقلها مما لا يرتضيه الاوهام فضلا
عن الافهام مع ان الدلالة لو كانت للمناسبة الطبيعية لما يتعقل حصولها مع انتفاء تعقلها كما لا يخفى فلو
كانت الدلالة للمناسبة المذكورة لامتنع تعيين لفظ لمعنى الا بعد تعقل الطبيعة بينهما والعلم بتحقق المناسبة
وهذا مما يشهد بفساده العيان ويحكم ببطلانه الوجدان وايضا يلزم ان يكون بناء عليه بين طبايع حروف
الماء طبيعة ومناسبة ذاتية فيلزم ان يكون طبيعة كل من الميم والالف مناسبة لطبيعة المسمى فعلى هذا
ينبغي امتناع وجود الالف في اللفظ الذي للنار لما عرفت من ان طبيعة النار حارة يابسة وطبيعة الماء
باردة رطبة وطبيعة الحرف التي تناسب احدهما لا يمكن ان يكون مناسبة للاخر للزوم اجتماع الضدين
في طبيعة ذلك الحرف مع ان الالف مشترك بين اللفظين وكذا كل لفظ لمعنى يلزم امتناع وجود شيء منه
في اللفظ الذي لنقيضه او لضده وبالجملة يلزم ان لا يتحقق الحروف التي جعلوها نارية الا في المسمى الذي
يكون مقتضى طبيعته الحرارة واليبوسة وكذا الهوائية والارضية مع ان فساده غني عن البيان ويكذبه
العيان والوجدان وعلى فرض تسليم ان يكون المراد مناسبة طبيعة مجموع اللفظ لطبيعة المسمى واندفع
هذا لكن يرد الانتقاض بالنسبة الى اللفظ المشترك بين الشيء ونقيضه او ضده وسيجيء الكلام فيه
والرابع ان يكون استفادة المعاني من الالفاظ وافادتها اياها لمناسبة طبايع الالفاظ طبايع المعاني لا لتعينها
بازائها وهذا موقوف على ثبوت الامور المذكورة وحيث قد عرفت عدم تمامية بعض منها ظهر لك حاله وعلى
فرض الاغماض في البين وتسليم ثبوت الامور المذكورة نمنع صحة الاخير اذ لو كان استفادة المعاني من الالفاظ
ودلالتها عليها لاجل مناسبة طبايعها الطبايع المسميات يلزم امتناع الاستفادة عند عدم الاطلاع على المناسبة

والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة اذ العلم بالمناسبة بناء على هذا التقدير شرط في حصول
الاستفادة وانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط من الامور الضرورية واما بطلان التالي فغير مفتقر
الى البيان ضرورة حصول الافادة والاستفادة من الالفاظ مع عدم تعقل شيء من طبايع الالفاظ والمعاني
فضلا عن تعقل المناسبة بينهما كما عرفت فلو كانت الافادة لاجل المناسبة يلزم انسداد باب الاستفادة
من طريق الالفاظ لعدم امكان الاطلاع على تلك الطبايع والمناسبة بعد تسليم تحققها على وجه العموم
ولو فرض ذلك فلا شبهة في انه على غاية الندرة بالنسبة الى قليل من الاشخاص ان قيل في منع الملازمة
بانه يمكن ان يكون شرط الافادة والاستفادة تحقق المناسبة في نفس الامر لا العلم بها فنقول هذا لا يلزم
المفسدة المذكورة قلنا ان الدلالة والافادة حاصلة بالنسبة الى المخاطب فلا معنى لاستنادها الى
المناسبة النفس الامرية مع عدم علم المستفيد بها اذ لا علاقة بين فهم المعنى من اللفظ والمناسبة في نفس
الامر فلا وجه للتعليق كما لا يخفى ان قلت يمكن الترديد في الشرطية المذكورة بان يقال ان تعليق الاستفادة
على الاطلاع بالمناسبة اما ان يكون بالنسبة الى كل احد او في الجملة وعلى الاول وان كان بطلان التالي
مسلما لكن يمنع منع الملازمة وعلى الثاني وان كانت الملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع الا ترى
في ذلك ليستدعي ان يقال انه لا يلزم بناء على القول بكون الدلالة للمناسبة ان يكون بالنسبة الى كل احد بل
لا تمام مرامه ولو بالنسبة الى بعض لكفاية هذا المقدار في الجد عن الترجيح من غير مرجح بان يقال انه يمكن
الاطلاع على تلك المناسبة المستدعية للدلالة لارباب الاذهان الثاقبة والافهام الثاقبة واستفادتهم
المعاني من الالفاظ كانت لذلك واما بالنسبة الى غيرهم فلا بل من باب الترديد بالقراين كتعليم اللغات
بالنسبة الى الاطفال والحكم بعدم امكان الاطلاع ولو لبعض غير صحيح فيمكن ان يكون حصول الاستفادة
للبعض للمناسبة وللغير بالتعريف والقراين بانه لما استفاد المعنى من اللفظ للمناسبة بين الغير بان معنى
هذا اللفظ هذا وهكذا او بالترديد بالقراين نعم هذا يكون دلالة الالفاظ ذاتية مع حصول الافادة
للجميع وعدم توقفها على اطلاع الكل على المناسبة فيكون الدلالة للمناسبة من غير واسطة بالنسبة
الى بعض ومعها بالنسبة الى اخر وهذا المقدار كاف للحكم بذاتية الدلالة للالفاظ كما لا يخفى هذا مع ان
الامر بناء على كون الدلالة وضعية ايضا كذلك اي الاستفادة العلم بالوضع انما هو بالنسبة الى بعض

وللاخر بالترديد بالقراين وكما لا يكون ذلك مضرا للحكم بكون دلالة الالفاظ وضعية كذلك بناء على الدلالة
الذاتية قلنا لا شبهة في ان استفادة المعاني بأسرها بالتأمل في الالفاظ والاطلاع على مناسبة طبايعها
لطبايع المسميات المستدعية للدلالة عليها امر عظيم وخطب جسيم وابتداع عجيب واختراع غريب فاق
قاطبة مراتب الفضل والكمال وعلا على كافة مدارج العلم والافضال بحيث لو ادعى الفاين بالنبوة كاد يصدق
فلو فاز بهذه المزية الكاملة طايفة من اولي الابصار لاشتهر واشتهار الشمس رابعة النهار ولامتازوا
عن قاطبة اهل الشرف والكمال وصنفوا في ذلك كتبا مختلفة ودونوا فيه صحفا متفرقة فتشتهر الكتب
فوق اشتهار اي ما كتاب كان وكان مرجعا للخواص والعوام وعدمه دليل ظاهر على عدمه واشتباه امانيه
باردة على خلاف ما لا يرى ان من انشد ابياتا عديدة لا تنبعث في دفاتر وورقة وهيبة في بعضها في اذ
متطاولة مع ان الامر في مثله سهل جلا والشرع ضبطه نذرا قطعا وكذا الحال في كل علم من العلوم المعروفة
فقد صنف اربابه في كل منها كتبا متكثرة فكيف بهذا الامر الخطير والشيء العظيم فرض تلك الفن عدة
وجرؤا تلك السنية فيه مع ان الاهتمام فيها اشد والغرابة فيه اتم لايق تمنع انتفاء ذلك وكيف
وقد تصدى الاكابر والاماجد للتصنيف في علم اللغة فقد صنفوا فيه كتبا معروفة وصحفا معهودة
لوضوح فساده اذ لا ريب ان تدوين اللغات ليس الا لضبط موارد الاستعمالات المعلومة من تصفح محاورات
البلغاء وتتبع مخاطبات الفصحاء ولقد طال التشاجر والتخاصم بينهم وكذب بعضهم بعضا وتمسك في اثبات
مرامه وتغليط صاحبه بما تداوله الفصحاء في محاوراتهم ولم يتصد احد منهم بان طبيعة اللفظ هذه وهي مناسبة
لهذا المعنى ومقتضية للدلالة عليه لا غيره وايضا لا شبهة في ان الالفاظ على الهيئة المخصوصة لم يكن
عليها لذاتها والا لخرجت عن حد الممكنات وكانت واجبة الوجود وفساده مما لا يفتقر الى البيان بل لا بد لها
من جاعل ومركب يجعلها او يركبها كذلك وذلك الجاعل اما ان يلاحظ المعاني حين التركيب بان جعل تلك
الالفاظ لها سواء كانت مناسبة لطبايع الالفاظ ام لا وسواء لاحظ المناسبة على الاول ام لا او لا يلاحظ
المعاني مطلقا بل ركبها على الهيئة المخصوصة واحال فهم المعاني الى المناسبة بين طبيعة اللفظ والمعنى بانه لما
كانت لطبايعها مناسبة مع المعاني يمكن الانتقال من كل منها الى المعنى المناسب لمن توصل الى المناسبة وعلى
الاول يكون الدلالة وضعية لا ذاتية سواء تحققت المناسبة بين الدال والمدلول ام لا واما على الثاني فظاهر

واما على الاول فلوضوح ان الانتقال الى المدلول انما هو لتعيين اللفظ بازائه وجعله علامة له وغاية ما هناك
تحقق المناسبة بين اللفظ وما عين له وهو لا يقتضي العلم بها فضلا عن كون الافادة لاجلها ان تلك
الحالة المفروض تحقق المناسبة يمكن لغير العالم بالتعيين الاطلاع عليها فيكون الدلالة بالنسبة
المناسبة فلما حرج هذا الكلام ان دلالة الالفاظ بالنسبة الى العالمين بالاوضاع وضعية واما بالنسبة
الى غيرهم فيمكن ان يكون ذاتية لامكان الاطلاع على المناسبة واين هذا من كون الدلالة المتحققة في الالفاظ
ذاتية لا وضعية وانكار الوضع بالكلية كما هو المدعى وان عم ذلك بالنسبة الى العالم بالتعيين ايضا
يدفع بانه يلزم الانتقال الى ما عين له لا محالة لاجل علمه بالتعيين فلا معنى للدلالة الذاتية بناء
على امكان الاطلاع بالمناسبة لظهور تحقق الدلالة لاجل العلم بالتعيين فلا معنى لحصول الافادة
للمناسبة بعد حصولها للتعيين والا لزم توارد العلتين على معلول واحد وعلى فرض التسليم يكون الدلا
ع بالنسبة الى العالم بالتعيين والمناسبة اجتماع الدلالتين والمدعى ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن
الوضعية فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم بقي هنا احتمال اخر وهو ان المركب من الالفاظ
بازاء المعاني المناسبة ولم يحصل منه الاعلام بالتعيين فيكون الدلالة للمناسبة والاطلاع عليها لكنه
مدفوع بما يلوح من استلزامه فوات الحكمة الموجبة لتعيين الالفاظ بازاء المسميات هذا كله على تقدير ان
يكون المركب للالفاظ معينا اياها بازاء معانيها واما احتمال ان يكون الصادر من المركب عين التركيب
من غير التفات الى المعاني بل الحال ذلك الى المناسبة فالضرورة قاضية بفساده لوضوح ان المقصود من
تركيب الالفاظ على حد ثم ذكرها في المحاورات والمخاطبات لتعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم في امور
معاشهم ومعادهم وذلك انما يتحقق مع التعيين بازاء المعاني واما احتمال الحالة استفادة المعاني الى المناسبة
ففاسد قطعا لعدم امكان الاطلاع عليها بالنسبة الى اكثر الناس وصعوبته القريبة من الامتناع
بالنسبة الى جميعهم لوضوح عدم تحصله الا بعد الاطلاع بطبايع الالفاظ وملاحظة طبايع المعاني
حتى يظهر اي واحد منها يكون مناسبا لطبيعة لفظ مخصوص حتى استفاده منه وذلك يستلزم فوات
الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ كما لا يخفى على من سلك مسلك السداد ثم كيف ظهر عليه مناسبة طبيعة
بعض الالفاظ للنقيضين او الضدين حتى استفادهما منه ودلا بعض آخر ان قلت ان الترديد المذكور

غير حاصر لاحتمال ان تركب الالفاظ وتركبها على الهيئات المعلومة حتى غيروه بتعيينها للمسميات او احال فهمها الى من
اطلع على المناسبة بل تركبها ثم استفادوا هو المسميات منها بمعونة المناسبة فيكون افادة الالفاظ كلها الان
ولا يضر عدم اطلاع الاكثر عليها في ذلك قلنا هذا ايضا ليس بشيء لان المركب اما المعتصم وعدم امكان الا
المعنى المذكور بالنسبة اليه ظاهر واما غيره فكذلك لاستلزامه فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ على ما عرفت
فتامل وايضا ان طبيعة الحروف التي جعلوها مائية مثلا مقتضية للرطوبة والبرودة والمعاني والمسميات التي
يكون بها متكثرة جدا مختلفة بحسب اختلاف تحقق هذا المعنى فيها فيجوز ما فكيف يوجب الاشتمال من تلك الحروف
الى بعضها دون الاخر مع تحقق المقتضي بالاضافة الى الكل وكذا بالنسبة الى الحروف النارية وغيرها هذا
ان كان مرادهم من طبيعة اللفظ المعنى المتقدم على ما يظهر من بعضهم كما اومانا اليه وان كان المراد غيره فينبغي
ان يبين حتى ينظر في صحته وفساده مضافا الى ما هو من قضاء العادة بان الامر لو كان على ما ذكر لبقي علينا
وافتخر من فاز بهذا الاختراع الغريب والابداع العجيب وعدمه دليل على العدم وبالجملة لا ينبغي التامل
في فساد الاحتمال المذكور ايضا بما قررناه الى هنا انهدم بنيان القول المذكور بقي الكلام فيما استند اليه
من الاستدلال المتقدم ويمكن الجواب عنه بالمعارضة والمناقضة اما الاول فمن وجوه منها ما تقدم من ان
دلالة الالفاظ لو كانت للمناسبة الذاتية لزم انتفاؤها عند انتفاء العلم بتلك المناسبة وقد مر الكلام فيه
شرطها في الشرطية وبطلان التالي فلا وجه للاعادة ومنها انه لو كانت دلالة الالفاظ للمناسبة بينها
وبين المسميات لزم ان يختلف الامم في الجهل والعلم باللغات وبطلان التالي في الظهور كالنور في ظلم الديجور
اما الشرطية فلان علة الدلالة وهي المناسبة الذاتية متحققة في الجميع بالنسبة الى الجميع فلا معنى لاختصاص
الاستفادة في جملة من الالفاظ لطائفة من الفرق واستتارها في جملة اخرى وبالنسبة الى الطائفة الاخرى بعكس
ذلك مما لا يكاد يرضى العاقل التفوه بذلك فضلا عن جعله من مباني المذهب كما لا يخفى على من لم ينسد عليه
ابواب التعسف فاستفادة الجسم السيال المعلوم من لفظ الماء في لغة العرب دون لفظ آب وسو ومن لفظ
آب في لغة الفرس دون اللفظين الاخرين ومن لفظ سو في لغة الترك دون الاولين مع دلالة الالفاظ
الثلثة على ذلك الجسم بالمناسبة مما لا وجه له الا ان يقال ان اول من تكلم بلغة العرب لاحظ لفظ الماء فاطلع على
المناسبة فاستفاده منه واكتفى به وكذا بالنسبة الى من تكلم بلغة الفرس والترك لكنه احتمال بارد وقع

ذلك كيف اطلع المتكلم بكل لغة على مناسبة لفظ الالفاظ المختصة في تلك اللغة لمعنى واحد ولم يطلع عليها
في اللغات المتعددة مع تحقق الموجب في الجميع وهو المناسبة بخلاف ما اذا كانت الدلالة وضعية فان اختلاف
الامم في العلم والجهل بالاصطلاح لاختصاص العلم بوضع نوع من الالفاظ لطايفة دون نوع اخر وبالعكس بالنسبة
الى الطايفة الاخرى ولا يخفى مثل ذلك في المناسبة كما تقدم ويتفرع على ذلك عدم اختلاف اهل اللغات والاعصار
والامصار بناء على ان حصول الاستفادة من جملة من الالفاظ المناسبة يستلزم تحصلها في جميع الالفاظ
لما تعلم ونسبة طايفة من الالفاظ الى فرقة ليس باولى من العكس لان نسبة جميع الالفاظ من حيث
الافادة الى الجميع واحد ونسبة جهة منها الى طايفة دون اخرى تخصيص من غير مخصص ومنها ما ذكره
جمع منهم من ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لزم ان يفهم كل احد معنى كل لفظ وبطلان التالي غني
مفتقر الى البيان اما الشرطية فلان الالفاظ بذواتها دالة على معانيها واستحالة انفكاك الدليل عن
المدلول بينة لانه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه نظر يظهر مما اسلفناه من ان المراد من
الدلالة الذاتية الدلالة المناسبة الطبيعية وقد علمت مما بيناه انه ليس المراد ان مقتضى الدلالة
المناسبة النفس الامرية بل العلم بها فعلى هذا نقول ان عدم فهم كل احد معنى كل لفظ انما هو لانتفاء شرط
الذي هو العلم بالمناسبة لا يقال ان الدلالة ح غير مستندة الى ذات اللفظ فكيف يكون ذاتية لانا نقول
ليس المراد ان ذات اللفظ من حيث هو دال على المعنى كدلالته على وجود اللافظ بل المراد انه يدل على المعنى
لتحقق المناسبة بينهما وهذا كاف في دلالة الالفاظ وضعية مع ان الوضع من حيث هو لم يكن مقتضيا
للدلالة بل العلم به وبالجملة ان المراد من الدلالة الذاتية في مقابلة الوضعية فلا ينافيها كونها لاجل [illegible]
وهو ظاهر سيما بعد الاطلاع على ما اسلفناه في تضعيف هذا القول ومنها ان دلالتها لو كانت للمناسبة لزم
استفادة المعاني المنقول منها في الالفاظ المنقولة بعد تحقق النقل واستفادة المعاني المنقول اليها منها قبل
النقل او امتناع استفادتها منها بعده والتالي باطل كما لا يخفى اما الشرطية فظاهرة اما بالنسبة الى
المعاني المنقول منها فلثبوت استفادتها منها قبل النقل وهي على القول المذكور مستندة للمناسبة الذاتية
ومعلوم ان ما بالذات لا يزول بالغير فيلزم ثبوتها بعده ايضا لثبوت المقتضي بل يلزم منه امتناع النقل اي
هجر المعنى الاول لما مر من ان ما بالذات لا يزول بالغير واما بالنسبة الى المعاني المنقول اليها فلان المناسبة

المقتضية للدلالة اما ان يكون متحققة بينه وبين الالفاظ المنقولة فيلزم الاستفادة قبل النقل ايضا والا
فلا ولو بعد النقل واحتمال الاطلاع على المناسبة ح واندفع محذور الاخير لكن يبقى الكلام في الاول مع ان الامر يكون
مدار الاستفادة ح الاطلاع على المناسبة لا النقل والحال ان الامر بالعكس فتامل فيه فما اذا كانت
الدلالة وضعية فانها ح لما كانت بالغير اي بتعيين الواضع يمكن زوالها بالغير بان يزول اثر الوضع
السابق بالهجر ويمكن الجواب عنه بان يقال ان كان المراد من قولكم لو كانت دلالة الالفاظ ذاتية لزم استفادة
المعاني المنقول منها اللزوم بالاضافة الى ما استفاد المعنى للمناسبة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
بل المسلم انتفاء استفادتها بالاضافة الى عامة الناس لا مطلقا وان كان المراد اللزوم مطلقا فبطلان التالي
وان كان مسلما لكن الشرطية ممنوعة وتحقيق الوجه مما ذكرنا وان شئت التوضيح فاعلم انه يمكن ان يكون استفادة
المعنى اولا للمناسبة ثم بينه المستفيد للغير من غير ان يبين المناسبة ثم استعمل في غير ذلك المعنى مجازا
ثم اشتهر فيه عندهم بحيث هجر المعنى الاول فاستفيد المعنى الثاني عندهم من غير قرينة فالهجر انما هو بالنسبة
الى هؤلاء لا بالاضافة الى من استفاد المعنى لاجل المناسبة لكن يتوجه ح تحقق الدلالة بالنسبة الى المعنى
المنقول اليه ولم يكن ذاتية فلا يصح الحكم مطلقا ان دلالة الالفاظ ذاتية فتامل ومنها انها لو كانت ذاتية
لامتنع انفكاكها بالقرينة لما تقدم من ان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل لانتفاء الدلالة
على المعاني الحقيقية عند الاقتران بالقرائن المجازية وعلى بعض المعاني المشتركة عند الاقتران بالقرينة المعينة
ويمكن الجواب عنه اما بالنسبة الى الالفاظ المجازية فلانا لا نسلم انسداد دلالتها على المعاني الحقيقية وكيف مع
انه شايع وذايع حتى قرع الاسماع ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ولذا قال المحققون بالعكس
ولذا حكموا بابلغية المجاز من الحقيقة لانه بمنزلة دعوى الشيء ببينة فان قولك رعينا الغيث المراد منه لازمه
يكون ذكر الملزوم فيه دليلا على وجود لازمه لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم والا لم يكن الملزوم ملزوما
واللازم لازما بخلاف قولك رعينا النبت فانه دعوى الشيء لا عن بينة ومن المعلوم ان الانتقال من الملزوم
الى اللازم انما يكون مع فهم الملزوم وهو انما يحصل بدلالة اللفظ عليه فلو لم يكن المجازات دالة على المعاني
الحقيقية لما كان لهذا المقال وجه كما لا يخفى فتامل والقرينة الصارفة المعتبرة في المجازات ليس معناها
انها صارفة عن دلالتها على معانيها الحقيقية بل المراد انها صارفة عن كونها مرادة نعم يتوجه ذلك فيما اذا

كان انتفاء الارادة مستلزما لانتفاء الدلالة او تحقق الدلالة مستلزما لتحقق الارادة لكنه ليس على شئ
منها دليل ولا على واحد منها سبيل كما عرفته على انه لا يكون عليه مزيد مع انه لو سلم ذلك يمكن ابطال مذهب
الخصم بوجه اظهر بان يقال ان القول بذاتية الدلالة مع اعتبار الارادة في الدلالة قول بذاتية الارادة الا
وذلك مما لا يكاد يتفوه به من له حظ من الشعور فضلا عمن انه اجل من جملة الفضول وبالجملة ان المجازات
باسرها دالة على المعاني المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على المعاني الحقيقية الغير المرادة فلا يصح الحكم
بانفكاك الدلالة على المعاني الحقيقية عن الالفاظ المجازية واما عن الالفاظ المشتركة فلان القرينة المعينة
لبعض المعاني فيها لا تسلب دلالتها على المعاني الاخر لما تقدم شرحها ان دلالتها على جميع المعاني ثابتة وانما
يكون القرينة فيها معينة للمراد نعم انما يتوجه ذلك بناء على ما تقدم وقد عرفت الحال فيه ولو سلم فذلك يمكن
منع الاستدلال على بطلان مذهب الخصم من وجه اخر ايضا بان يقال ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما انفكت
عنها والتالي باطل لان الالفاظ المشتركة عند تجردها عن القرينة فاقدة للدلالة لكنك قد عرفت الحال المذكور
فيه فالمعارضة على الوجه المذكور غير صحيحة نعم لو استند بطلان التالي الى عكس ما ذكر لكان سالما عن المنع
بان يقال ان الدلالة لو كانت ذاتية لامتنع انفكاكها عن اللفظ والتالي باطل لانتفاء دلالة الالفاظ على المعاني
المجازية عند انتفاء القرينة وذلك مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه اما الشرطية فلان المناسبة الذاتية
اما متحققة بين الالفاظ والمعاني المجازية فيلزم امتناع الانفكاك كما تقدم من ان ما بالذات لا يزول بالغير
والا لما تحققت الدلالة بالنسبة اليها اذ المفروض ان دلالتها طبيعية وبالجملة حاصل الكلام ان الدلالة
على المعاني المجازية قسم من الدلالة وكل دلالة ذاتية فهذه ذاتية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان
القائلين بالذاتية لم يفصلوا بين الدلالات بل اطلقوا القول فيها فنقول ان هذا القول فاسد لما عرفت من
التخلف مع ان ما بالذات لا يتخلف وغاية ما يمكن للخصم ان يمنع الصغرى بان يمنع الدلالة على المعاني المجازية ولو
عند الاقتران بالقرينة بناء على ان الدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وهو غير متحقق
في المقام او يمنع ما ذكرنا بطلان التالي بان يدعى ثبوت الدلالة على المعاني المجازية ولو عند انتفاء القرينة
بناء على ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والدال على الملزوم دال على اللازم
او يدعي ان الدال على المعاني المجازية انقطاع القرينة نعم عند انتفائها حالم يوجد الدال حتى يتحقق الانفكاك

وسعها

وسعها الدلالة ثابتة فلا انفكاك لكن الاحتمالات المذكورة باسرها باطلة يظهر الوجه في بعضها مما اسلفناه
وفي بعض اخر مما سيجئ في محل لائق باستمداد الخالق الموفق نعم هنا احتمال اخر وهو منع كلية الكبرى بان يقال
يمكن ان يكون مراده ان دلالة الالفاظ على مسمياتها طبيعية لا مطلقا فتقسيم الالفاظ على الحقيقة والمجاز
على هذا القول مبني على افادتها المعاني بالذات وبالغير فعلى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز لكن يتوجه عليه ايضا
ان دلالة الالفاظ على المعاني اما ذاتية او وضعية والدلالة على المعنى المجازي غير مندرج تحت شئ منهما
اما الاول فلما ذكر واما الثاني فلان المفروض انتفاء الوضع وايضا ان الدلالة على غير المسمى انما هي لمناسبة مع المسمى
والا لما وجد لدلالته عليه دون غيره والمفروض تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ ومسماه فيلزم منه تحقق
المناسبة بين اللفظ وذلك الغير ايضا لكونه مناسبا للمسمى والمناسب للمناسب مناسب فبناء على هذا القول
يلزم تحقق المناسبة بين اللفظ والمعنى المجازي ايضا فيلزم الدلالة الذاتية بالنسبة اليه ايضا لتحقق المقتضي صح
ومن المعلوم انها غير ثابتة عند انتفاء القرينة فيلزم التخلف ويتم المعارضة الا ان يجاب اما عن الاول فبمنع
الانحصار بان يقال انها عقلية بناء على ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والعقل
قاض بان الدال على الملزوم دال على اللازم وفيه تامل يحتاج الى مزيد تحقيق وسنعرض اليه في محل اليق ان شاء الله
تعالى واما عن الثاني فلان المناسب للمناسب للشئ انما يكون مناسبا له اذا كان ما به التناسب في الجميع واحدا او
يكون المناسبة في الجميع من جميع الوجوه واما اذا كان شئ مناسبا لاخر من وجه ويكون الاخر مناسبا للثالث
من وجه اخر فلا كما لا يخفى وسنوضحه لك عن قريب فعلى هذا يمكن ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل فلا يتم الايراد
وفيه ايضا تامل سيظهر لك وجهه بعيد هذا فتامل ومنها انها لو كانت ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الشئ
ونقيضه او ضده والتالي باطل لان القرء مشترك بين الحيض والطهر وهما نقيضان والجون مشترك بين
الاسود والابيض وهما ضدان اما الملازمة فلاستحالة مناسبة شئ واحد بالذات للشئ ونقيضه او ضده
ويتوجه عليه ان المستحيل كون المناسب للشئ من جميع الجهات مناسبا لنقيضه او ضده والا لم يكن النقيضان نقيضا
واما كون المناسب للشئ بالذات من جهة مناسبا لنقيضه او ضده من جهة اخرى كذلك فلا وكيف مع ان الارض
تناسب الماء في البرودة بالذات مع انها تناسب النار كذلك في اليبوسة وان الهواء مناسب للماء في الرطوبة بالذات مع انه
مناسب للنار في الحرارة كذلك والتنافي بين الماء والنار مما لا يخفى فعلى هذا يمكن ان يكون بين اللفظ وبعض المعنى

مناسبة ذاتية من جهة ومع ذلك يكون بينه وبين نقيض ذلك المعنى مناسبة ذاتية من جهة اخرى تقتضي
تلك المناسبة دلالته على كل منهما وللقائل ان يقول ان المناسبة المقتضية للدلالة المناسبة من جميع الوجوه
ولذا لا استبعاد الماء والنار من الارض والهواء مع تحقق المناسبة بين الاولين وكل من الاخيرين من وجه
كما عرفت فاللفظ المناسب لمعنى بالمناسبة المقتضية للدلالة لا يمكن ان يناسب نقيضه بالمناسبة المذكورة
فيتم المعارضة لا يقال ان التحقق بالارض والماء والنار مثلا انما يتم جبرا اذا كان لفظ الارض مناسبا للهواء ليس الا لكن
في الطبيعة الارضية كما لا يخفى وليس الكلام في ذلك لانا نقول اما اولا فلان المناسبة على الوجه الذي تكون لو كانت
موجبا للاشتمال ينبغي ان يكون كذلك ايضا لما تقتضيه دعوى التخصيص في امثال المقام غير مسموعة كما لا يخفى
واما ثانيا فلان الطبيعة الارضية مدلولة للفظ الارض فبناء على القول بكون الدلالة للمناسبة الطبيعية لا بد
ان يكون بينهما مناسبة ذاتية فمناسبة الطبيعة الارضية لاي شيء كان يوجب مناسبة لفظ الارض له
فكان اللازم استبعاد الماء والنار منه مع ان الامر ليس كذلك فيعلم منه ان المناسبة المقتضية للدلالة
المناسبة من جميع الوجوه لا في الجملة واعلم ان بعض المحققين لما زعم عدم صحة ما تقدم في بيان الملازمة لعدم
استحالة مناسبة شيء واحد للمتنافيين تصدى لبيانها بنحو اخر فحصله انه بناء على القول بالدلالة الذاتية يستلزم
المشترك بين المتنافيين ان يكون المفهوم من قولنا هو ناهل المشترك بين العطشان والريان او وجدانا اتصافه
بالمتنافيين لان لفظة ناهل مثلا لما دلت بالدلالة الذاتية عليهما لما امكن انفكاكهما عنه فيلزم من حمله على شيء
اتصافه بهما وهو فاسد وفيه ما لا يخفى لان المراد ان اراد دلالته على المتنافيين وفهمهما منه فهو مسلم ولا فساد فيه
اصلا مع انه لا اختصاص له بما اذا كانت الدلالة ذاتية لثبوته فيما اذا كانت وضعية كما سلف من ان دلالة
المشترك على جميع معانيه ذاتية ثابتة او اراد ارادتهما منه واتصاف ذلك الشيء بهما في الواقع فهو ممنوع اذ اللازم على تقدير
الدلالة امتناع انفكاكها اما الارادة فلا كما عرفت مرارا فاللازم الدلالة على المتنافيين وهي مما لا ينكر والمنكر
ارادتهما وهي غير لازمة فالحق في اثبات الملازمة ما اشتغل عنه لا ما اشتغل به ومنها انها لو كانت ذاتية لا
اجتهد عند الجهل بالمسمى الى العلم بالمناسبة والشرطية بينة وبطلان التالي مما يقطع به لما علم من ان سيرة
العلماء في الاعصار والامصار على خلافه واجتهاد تحصيل العلم بالوضع والتعيين وهو مما يشهد به العيان ويقضي
بصحته الوجدان ومنها انها لو كانت للمناسبة الذاتية لما كانت اللغات توقيفية واللازم باطل لاتفاق العلماء

خلق

خلقا من سلف ومن خلف بعد قديم على توقيفيتها اما الشرطية فظاهرة مما سلف انفا وبالجملة ان بطلان القول المذكور
من الامور الضرورية التي لا يعتريها شك وريبة وانما اطنبنا الكلام في ذلك لما اشتمل ما ذكرنا في بطلانه على فوائد جليلة
عظيمة يفتقر اليها في مواضع عديدة في مطالب جليلة وبعض مباحث مسائل كثيرة **واما المناقضة** فهي انا
نمنع الملازمة المذكورة بان لا يكون دلالة الالفاظ المناسبة ولا يلزم من تعيين بعض الالفاظ لبعض المعاني
ترجيح من غير مرجح لما ذكره المشهور من جواز كون المرجح ارادة الواضع المختار مطلقا ولو كان الوضع مستندا الى الله تعالى
او سبق خطور ذلك اللفظ عند تعقل المعنى فيما اذا كان الوضع من غير الله سبحانه فبناء هذا الكلام
على تسليم تساوي نسبة اللفظ الى المسمى وغيره وتساوي نسبة المسمى الى ذلك اللفظ وغيره لكن مع ذلك
لا يلزم الترجيح من غير مرجح لان الارادة او سبق الخطور مرجح وفيه ما لا يخفى اما بالنسبة الى الارادة
فلانها لو كانت مما ينتفي به الترجيح من غير مرجح لما يتصور ترجيح من غير مرجح اصلا ضرورة ان ترجيح
الشيء لا يتصور من غير ارادة وكيف مع ان الارادة من غير مرجح لها نفس الترجيح من غير مرجح
فكيف يجعل دافعا له فنقول ان المفروض فيما نحن فيه تساوي نسبة اللفظ الى المسميات فارادة وضع
بعضها دون الاخر ترجيح من غير مرجح فما يكون نفس الترجيح من غير مرجح لا يكون دافعا اياه واصل
هذا الكلام من جعل الارادة مرجحة انما هو للاشاعرة المجوزين للترجيح من غير مرجح وانما تمسكوا بها في
دفع التخصيص بلا مخصص ومنع الترجيح بلا مرجح لا لمنع الترجيح من غير مرجح لتجويزهم اياه وانما وقع
التمسك به في امثال المقام ممن لا يرى تقيمهم في ذلك الاصل من غير ملاحظة الاحوال نعم ان الارادة
صالحة للترجيح في حقه سبحانه لرجوعها بالنسبة اليه تعالى الى العلم بالاصلح الا ان الاصلحية التي هي مناط
تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف واما مع التساوي كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا واما بالنسبة الى
الخطور فلانه قد يتفق عند تعقل معنى خطور الفاظ كثيرة ولا يتعين منها الا واحد ولا يكون ذلك الا
لمرجح ترجحه على غيره لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح مع ان ذلك انما يتم اذا كان تركيب الالفاظ على الهيئات
الخاصة من غير الواضع او قبل الوضع وهو غير معلوم بل محل كلام لا سيما الاول ويمكن الجواب بان يرد
في الشرطية ان قيل ان المراد من قولهم انه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لزم الترجيح من غير مرجح
اما مطلق المناسبة او المناسبة المقتضية للدلالة وعلى الاول وان كانت الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي

الارادة غير صالحة للترجيح

لكن لا يلزم منه المطلوب لجواز ان بينهما مناسبة ذاتية غير مقتضية للدلالة بكون مرجحة لوضع البعض دون
يلزم الترجيح من غير مرجح مع كون الدلالات وضعية ويمنع الملازمة على التقدير الثاني لوضوح ان
نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم فيكفي في دفع المحذور تحقق المناسبة في الجملة وان لم يكن كافية في الدلالة
فتامل على انه يمكن منع الملازمة على التقدير الاول ايضا لجواز ان لا يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية
اصلا ومع ذلك لا يلزم الترجيح من غير مرجح لاحتمال ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة الحاصلة باعتبار
صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف خواص بها تختلف كالجهر
والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك من الاستعلاء والانخفاض والانطباق والانفتاح
والقلقلة وغيرها من الاوصاف المذكورة للحروف في مظانها فيمكن ان يكون المرجح تحقق المناسبة على هذا
الوجه بان راعى الواضع في وضع الالفاظ بازاء المسميات المناسبة الحاصلة بينها وبين الالفاظ باعتبار صفات
حروفها التي ركبت منها كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي
هو شديد لكسر الشيء حتى يبين او باعتبار هيئاتها الحاصلة من تركيب الحروف كالفعلان والفعلى
بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماها من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال
الطبيعية اللازمة لان الضم يفتقر في حصوله الى انضمام الشفتين والتزامهما فيناسب ان يكون مدلوله
مضموما مع الشخص اي لازما له وهكذا وفي كلا الوجهين المذكورين لاثبات الترجيح نظر اما في الاول فمن
وجوه يظهر اكثرها مما سلف لان ذلك متوقف على تحقق الطبايع للالفاظ والمسميات والمناسبة بينهما
وقد عرفت الحال لا سيما في الثالث واستلزام ذلك مناسبة شيء واحد للنقيضين او الضدين وايضا
ان الترديد في المناسبة بين كونها مقتضية للدلالة ام لا مما لا وجه له لان العلم بالمناسبة اما ان يكون
متحققا ام لا وعلى الاول يلزم الاستقلال كاينة ما كانت المناسبة فيثبت الدلالة وعلى الثاني وان لم
يتحقق الاستقلال لكن لعين ذلك لاختلاف مراتب المناسبة بل لانتفاء شرط الدلالة وهو العلم بالمناسبة
لا يقال انه يتوجه عليه ايضا ما تقدم من انه يلزم فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ لكون الاطلاع على
المناسبة الذاتية في جميع الالفاظ متعسرا بل يكون متعذرا فلا يمكن الوضع لتوقفه على العلم بالمناسبة
لانا نقول ان ذلك فيما نحن فيه انما يتم في حق غير الله سبحانه واما بالنسبة اليه فلا كما لا يخفى واما في الثاني

فلعدم المرادة في جميع الالفاظ المستعملة في لغة واحدة فضلا عن المرادة في جميع اللغات فالصواب ان يقال ان
امتناع الترجيح من غير مرجح يستدعي ان يكون الوضع لمرجح وعدم العلم به في جميع الالفاظ لا يقتضي عدمه
كما لا يخفى وبالجملة انه لما ثبت فساد القول بالدلالة الذاتية تعين الدلالة الوضعية ولما امتنع الترجيح
من غير مرجح علم افتقار وضع اي لفظ كان لمسماه الى مرجح وغاية ما في الباب عدم العلم به في جميع الالفاظ
وهو غير مضر اذ لا اذا كان مستلزما لانتفائه في نفس الامر او كان تحققه مستلزما للعلم به لكن الكل ليس
مما عليه دليل ولا الى الحكم منهما سبيل **والكلام الثاني** في تفسير الوضع وما يترتب عليه من الفوائد اعلم انك قد عرفت
ما اسلفناه في المقدمة ان الوضع المختص بالحقايق تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بذاته والمشترك منها
وبين المجازات تعيينه للدلالة على المعنى من غير ان يقيد بالذات وهذا وان مر الكلام فيه في المقدمة
بحيث يشمل التعيين المنقول لاتي التخصيصية ايضا لكنا اعدناه هنا للتنبيه على فايدتين **الاولى** في تفسير
الدلالة فنقول لما كانت الدلالة ماخوذة في تعريف الوضع ينبغي التعرض لها فنقول انها تفسر في المشهور
بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اي كلما يحصل العلم به يلزم العلم بشيء اخر والاول هو
الدال والثاني هو المدلول ويرد على عكسه انواع المجازات لانها ليست بهذه المثابة لعدم حصول الاستفادة
منها عند انتفاء القرينة فلا يصدق انها بحيث كلما يحصل العلم به يحصل العلم بشيء اخر بل الحقايق ايضا
لوضوح ان العلم بالمدلولات منها انما يلزم عند العلم باوضاعها لا مع عدمه فلا يصدق الكلية المذكورة
واجاب المحقق الشريف عن الاول بالتزام ذلك بان التعريف المذكور لارباب الميزان والدلالة المعتبرة
عندهم ما كانت كلية واما انا نفهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصطلاحهم لا يحكمون
بان هذا اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف ائمة العربية والاصول فخروج المجازات غير مضر بل لازم وفيه
عليه ان التعريف المذكور قد اطبقت عليه ائمة العربية والاصول في كتبهم وظاهرهم الارتضاء به فلا يطابق
الاصطلاح هنالك وحيث ما كانت الدلالة محققة عندهم في المجازات ينتقض عكس الحد بخروجها عنه وهو
مما لم من الايراد على انه بعد تسليم فهم المعنى من اللفظ ولو كانت بواسطة القرينة لا وجه لانتفاء الدلالة
فيبقى الاشكال ولو سلمنا اختصاص الحد باصحاب الميزان مع ان اعتبار الكلية يوجب الانتقاض بالنسبة الى
الحقيقة ايضا كما عرفت فلا وجه لتخصيصه بالالفاظ المجازية وجعل العموم منوطا بالعلم بالوضع كما يكون في

ونقض السير لان الدلالة [illegible]
علم من الناقضة

الحقيقة كذا يكن جعله مشروطا بالعلم بالقرينة في الالفاظ المجازية ويمكن الجواب ايضا بانه اذا كان الدال في المجازات
اللفظ مع القرينة فظاهر اذ العلم بالدال انما يكون مع تحقق القرينة لا مع انتفائها فلا يتخلف الدلالة
وانما التخلف في صورة انتفائها وهناك لم يتحقق العلم بالدال بل بجزئه فلم يتحقق صورة يتحقق العلم
بالدال فيها مع انتفاء الدلالة واما على التحقيق من كون الدال على المعاني المجازية اللفظ بشرط القرينة
على ما اسلفنا بيانه فلان الدال عليها ليس اللفظ مطلقا بل في حالة الاقتران بالقرينة فعند التجرد عنها
لا يكون العلم بالدال على المعنى المجازي بل على المعنى الحقيقي ولذا يحصل الدلالة بالنسبة اليه وقد عرفت
ان المراد بالشيء في قولهم كون الشيء الدال وانما عدل عنه اليه لئلا يلزم الدور على انه يمكن ان يقال
اصل الايراد مما لا وقع له لان قولهم الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر انما
كون الشيء بالحيثية المذكورة وحيث ما لم يكن الشيء بتلك الحيثية لم يتحقق الدلالة وتلك الحيثية
في الالفاظ المجازية عند الاقتران بالقرينة لا مطلقا فلا وجه للايراد بعدم الدلالة عند عدم التحيث
بالحيثية المذكورة ان قلت انه يمكن الجواب ايضا عن اصل الايراد بما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم بناء على ان الدال على الملزوم دال على اللازم فيلزم الدلالة على المعنى المجازي ولو
عند انتفاء القرينة وارادة المعنى الحقيقي وانما المتوقف على القرينة ارادة المعنى المجازي لا الدلالة عليه
والا لما كان لهذا الكلام وجه والمعتبر في حد الدلالة العلم بالمدلول لا كونه مرادا قلنا ان الحكم بدلالة الملزوم
لذاته على اللازم انما يصح اذا كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص اي يلزم من نفس تصور الملزوم تصور اللازم
مع كلام فيه ايضا وليس المراد من اللزوم المفهوم من قولهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
هذا المعنى قطعا وكيف مع ان كثيرا من المعاني المجازية لا يخطر بالبال اصلا عند تعقل المعاني الحقيقية فضلا
عن كفايته لتعقلها ومفهومها والا لخرج اكثر المجازات عن كونها مجازات ولكان الدال على المعاني المجازية
اصل اللفظ من غير مدخلية للقرينة في الدلالة لا على وجه الشرطية ولا على وجه المعية واطباقهم ظاهرا
الى العليا قاض على خلافه بل المراد اللزوم في الجملة كما سيجيء اليه الاشارة ولقائل ان يقول ان جميع ما ذكر
لا يكفي لحسم مادة الايراد لان مقتضى قولهم كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بالاخر ان العلم بنفس ذلك
الشيء من غير اعتبار امر اخر يكفي للعلم بالمدلول وليس الامر في شيء من المجازات كذلك لانا قلنا ان الدال فيها اللفظ

بشرط

بشرط القرينة لا بمجموعهما الوضع مدخلية العلم بالقرينة ايضا في ذلك فلا يصح الحكم بكفاية نفس العلم بالدال
في العلم بالمدلول كما لا يخفى ويمكن الجواب عنه بانه قد ظهر مما سبق ان الدال في المجازات اللفظ في حالة الاقتران
بالقرينة ففي حالة العلم باللفظ والقرينة يكفي نفس العلم باللفظ للعلم بالاخر فتامل او يقال ان المراد من قولهم
ان الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بالاخر اعم من ان يكون من غير اعتبار امر اخر كما في الحقائق
او معه كما في المجازات والجواب عن الثاني يظهر مما تقدم من ان المراد ان الدلالة كون الشيء بالحيثية المذكورة
وحيثما لم يكن الشيء على تلك الحيثية لم يتحقق الدلالة وتلك الحيثية في الالفاظ الحقيقية عند العلم بالوضع
او يقال ان المراد ان الدلالة كون الشيء وحيثما لم يكن الشيء على تلك الحيثية لم يتحقق الدلالة وحيث يلزم
من العلم به عند العلم بوضعه والعلم بالاخر كما تقدم في المجاز وبالجملة ليس المراد من اللزوم المأخوذ في حد
الدلالة اللزوم العقلي البين بل اللزوم في الجملة فلا ينافيه الافتقار الى العلم بالوضع والعلاقة ومن ثم قيل
احترازا عن المحذور الصحيح ان يقال في تعريفها هو كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر عند العلم
بالعلاقة وفيه ما لا يخفى لاستلزامه خروج الدلالة المتحققة في الحقائق لان العلم بالعلاقة فيها مما لا معنى له
بل في المجازات ايضا اذ كفاية العلم بالعلاقة في دلالة الالفاظ المجازية ممنوعة الا اذا فسرت العلاقة بحيث
يشمل الوضع والقرينة فيئول الى ما ذكر مع ارتكاب خلاف الظاهر ولكان ارادة هذا المعنى من غير تعبير في الحد
المشهور على ما مر **والثامن** في تقسيم الدلالة الى اقسامها الثلثة المشهورة اعلم انك قد عرفت مما تقدم ان
الدلالة لكونها من الامور الممكنة لا بد لها من مقتض وذلك المقتضي اما الوضع بانه ما وضع اللفظ بازائه وفق
المعنى يلزمه الانتقال منه اليه للعالم بالوضع اي الجزئية اي كون المعنى جزء الموضوع له بناء على ان فهم
الكل مستلزم لفهم الجزء فالانتقال الى الكل لا يمكن من غير انتقال الى الجزء او اللزوم اي كون المعنى لازما
للموضوع له بناء على ان فهم الملزوم وتعقله يستلزم فهم اللازم فدلالة اللفظ اما بالنسبة الى الموضوع
له او جزئه او لازمه وهي سميت في الاول بالمطابقة لموافقة اللفظ للمعنى من قولهم طابق النعل بالنعل
وفي الثاني بالتضمن لكونها في ضمن الموضوع له وفي الثالث بالالتزام لكونها في لازمه فالمطابقة دلالة اللفظ
على المعنى بتوسط وضعه له من حيث انه وضع له والتضمن دلالته عليه بتوسط جزئيته للموضوع له والالتزام
دلالته عليه بتوسط لزومه له والكلام في انحصار كل من الاقسام بالاخر في اللفظ المشترك بين شيء وجزئه

في تقسيم الدلالة الى الاقسام الثلثة

ولازمه وكذا دعم مشهور في الكتب والالسنة مذكور فترك الالتفات اليه محبوب لان وضع كتابنا
هذا من خفي الطاف الله تعالى لم لبس في مبتذلات الاوهام بل فيما لا يتناوله الافهام وانما الكلام هنا
في امور الاول ان الاقسام المذكورة للدلالة هل هي باسرها من الدلالة اللفظية الوضعية او لا بل بعضها
كذلك وبعضها عقلي فيه خلاف والمشهور كما هو ما اطبق عليه علماء الميزان الاول وذهب بعض علماء البيان الى
ان الاول وضعية والاخيرين عقلية وابن الحاجب الى ان المطابقة والتضمن من الدلالة اللفظية الوضعية
بخلاف الدلالة الالتزامية فانها غير لفظية بل عقلية لكن لا يتوهم ان من قال بالوضعية يدعي استقلال
الوضع في الافادة وانتفاء الواسطة مما عدا الوضع في دلالة اللفظ على المدلول في التضمن والالتزام ولا
ان من قال بالعقلية ينكر مدخلية الوضع في الدلالة كما في دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على اللافظ
لظهور فسادهما اما الاول فلوضوح ان استقلال الوضع وكفايته في الافادة انما هو بالنسبة الى الموضوع له
ومعلوم انتفائه في غير الدلالة المطابقية لما عرفت من ان التضمن والالتزام دلالة اللفظ على جزء الموضوع
له ولازمه والتغاير بين الجزء والكل واللازم والملزوم بين ولو فرض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجزء
واللازم ايضا لم يكن الدلالة بالنسبة الى هذا الاعتبار تضمنية ولا التزامية بل مطابقية واما الثاني
فلانه لو لم يكن للوضع مدخلية في التضمن والالتزام لزم انتفاء الدلالة منهما والتالي باطل لظهور استلزام
فهم الكل والملزوم من غير فهم الجزء واللازم اما الشرطية فلانه مبنا على فساد القول بالدلالة الذاتية المحض
المقتضي في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وحيث لم يكن له مدخلية لا على وجه الاستقلال ولا في الجملة يكون
الموجب منتفيا وانتفاء الموجب ملزوم لانتفاء الموجب بل القائل بالوضعية يدعي المدخلية بمعنى ان
اللفظ لما دل على الكل والملزوم لوضعه لهما لابد ان يكون الانتقال الى الجزء واللازم لذلك فيكون
دلالة اللفظ على المدلول المطابقي بالوضع من غير واسطة وعلى المدلول التضمني والالتزامي معها الوضع لان
ما يتوقف عليه فهم الكل يتوقف عليه فهم الجزء لكونه جزءا له فالوضع ما يتوقف عليه فهم الجزء لكونه جزءا
للكل ففهم الجزء متوقف على الوضع بواسطة توقف فهم الكل عليه وكذلك الحال في فهم اللازم فالدلالة الوضعية
عندهم ما كان بمعونة الوضع اعم من ان يكون من غير واسطة او معها والقائل بالعقلية لا ينكر المعنى
المذكور من مدخلية الوضع في التضمن والالتزام بل يدعي ان الوضعية ما كان للوضع من غير واسطة فيكون

التقسيم

التقسيم في العقلية بحيث يشمل الدلالة التضمنية والالتزامية ايضا ففي الحقيقة ان الاختلاف في هذا المقام يرجع
الى الاختلاف في الاصطلاح ومن الامور المشهورة انه لا مشاحة في الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح بما شاء
ان قلت ان المقسم في التقسيم المذكور الدلالة اللفظية فاذا كان الالتزام مثلا عقلية يلزم ان يكون قسيم الشي
قسما له قلنا ان المقسم هو دلالة اللفظ على المعنى اما بالوضع او العقل كما في التضمن والالتزام بناء على ما
من الحكم العقل بان الانتقال الى الكل يستلزم الانتقال الى الجزء والى الملزوم يستلزم الانتقال الى اللازم
فالدلالة في الاول يسمى الدلالة اللفظية الوضعية وفي الثاني الدلالة اللفظية العقلية فالحكم بان التضمن
والالتزام من الدلالة العقلية بالمعنى المذكور ولا ينافي جعل المقسم فيهما الدلالة اللفظية نعم يتوجه ذلك
بالنسبة الى ما ذهب اليه ابن الحاجب حيث صرح بان الدلالة الالتزامية غير لفظية ثم لا يمكن ادعاء ان دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه التزام اذ الحكم بكون اللفظ دالا على الخارج مع
كونها غير لفظية مما لا يتفوه به الا ان يقال ان المقسم هو مطلق الدلالة لا اللفظية او ان الدلالة اللفظية
في المقسم هي ما ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى فيخرج الالتزام لان الانتقال
الى اللازم فيه بواسطة فهم الملزوم الذي وضع اللفظ بازائه ويراد من الدلالة اللفظية في الالتزام منه
اي ينتقل اليه بواسطة اللفظ سواء دل عليها ابتداء او بواسطة دلالته على ملزومه ثم اعلم انه قد ظهر مما ذكر
وجه القول بكون الدلالات الثلث لفظية وكذا القول بكون التضمن والالتزام عقلية واما الكلام فيما ذهب اليه ابن
الحاجب من كون المطابقة والتضمن لفظية وكون الالتزام عقلية فنقول الوجه في ذلك هو ان الدلالة اللفظية
عنده كون اللفظ بحيث ينتقل الذهن منه الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى والذي يخرج من ذلك هو الالتزام
فقط لما عرفت من ان فيه انتقالا من الملزوم الى اللازم اي الذهن ينتقل عن ملاحظة اللفظ الى الملزوم ثم
الى اللازم فالانتقال الى اللازم بواسطة الانتقال الى الملزوم فهناك انتقالان متغايران بخلاف التضمن فان
الدال على الكل دال على الجزء بعين الدلالة على الكل فليس ثمة شيء ولا مغايرة بينهما الا بالاضافة والاعتبار فهي
بالنسبة الى الكل يسمى مطابقة والى كل واحد من الجزئين يسمى تضمنا فليس فيه الا انتقال واحد اذ يفهم
منه الكل بصورة وحدانية اجمالية خلافا للعقل في طرف التحليل الى الاجزاء الا ترى انك اذا تعقلت من لفظ
الانسان معنا حصل في ذهنك صورة واحدة بالفعل ثم يحصل بتحليل العقل الى امور دلالة لفظ الانسان عليها

تضمن دلالتها على تلك الصورة وفهمها في ضمن فهمها كما يكون الانتقال الى تلك الصورة الوحدانية الصالحة
لا يكون مبدأ لتلك التفاصيل ابتداء بالمعنى المذكور كذلك الانتقال الى كل من تلك الامور ولذا على التضمن
الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور كالمطابقة دون الالتزام وهنا اعتراض من وجوه الاول ان الحكم بان الا
في الالتزام الى الملزوم او لا ثم الى اللازم غير صحيح على اطلاقه لان دلالة العمى على البصر بالالتزام مع ان دلالته
متقدمة على الدلالة على العدم المضاف الى البصر كما صرح به شارح المطالع والمحقق الشريف وعينها لانه موضوع
للعدم من حيث اضافته الى البصر فالتقييد داخل في الموضوع له وكذا الحال في الكوسج فان دلالته على اللحية
متقدمة على الدلالة على العدم المضاف الى اللحية وتعقل الطرفين متقدم على تعقل النسبة لا يقال ان دلالة
العمى على البصر بالتضمن لا بالالتزام وكيف مع ان بين العمى والبصر تعاندا فكيف يكون احدهما جزءا للاخر لانا
لانا نقول مدلول العمى كما عرفت العدم المضاف الى البصر بان يكون الاضافة داخلة في مدلوله لا العدم والبصر فلا
يكون البصر جزءا لمدلول العمى بل خارج عنه فلا يكون دلالته عليه بالتضمن والتعاند بينهما انما هو في الخارج
والتلازم منه انتفاء اللزوم الخارجي بينهما وهو لا يستلزم انتفاء مطلق اللزوم ضرورة ان انتفاء الاخص
غير مستلزم لانتفاء الاعم فنقول ان التعاند بينهما خارجي واللزوم ذهني والثاني ان ما تقدم لا يصلح
وجها لجعل التضمن من الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور اذ الانتقال الى الاجزاء المحللة بعد ان يحلل المعنى
المحلل فيه فيكون الانتقال الى المعنى التضمني بعد الانتقال الى المعنى المطابقي كما في الالتزام فلا يكون الانتقال
الى المعنى التضمني ابتداء والثالث انه على تقدير تسليم اتحاد الدلالة في التضمن والمطابقة وان الحاصل في الذهن
صورة وحدانية صالحة لان يكون مبدأ للتفاصيل انما يصح في اللفظ المفرد واما في اللفظ المركب كغلام زيد فلا
لوضوح ان فهم بعض الاجزاء في المركب قبل فهم الجزء الاخر ففهم الكل فيه انما يحصل بصور متعددة متمايزة متعاقبة
ما فلا يمكن ان يقال ان دلالة التضمن والمطابقة متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار بل تقسيم الدلالة اللفظية
بما ذكر يستلزم ان لا يكون دلالة الالفاظ المركبة على معانيها المطابقية دلالة لفظية لان الانتقال
الى الكل بواسطة الانتقال الى الجزء فلا يصدق على الانتقال الى الكل انه انتقال الى المعنى ابتداء والجواب
اما عن الثاني فلان الانتقال الى الصورة الوحدانية يستلزم الانتقال الى الاجزاء بعين ذلك الانتقال
لا بانتقال اخر فكما يكون الانتقال الى تلك الصورة ابتدائيا فكذلك الانتقال اجمالا الى اجزائها وعن هذا

الاعتبار

الاعتبار يسمى الدلالة بالنسبة اليها تضمنية واما تحليلها الى تلك الاجزاء فانما هو التفات تفصيلي الى الامور المفهومة
على الاجمال لا انه التفات استئنافي الى الامور الغير الملتفت اليها مطلقا ونظيره ذلك في المحسوسات انه اذا رئي
ذا اوراق متكثرة دفعة واحدة ولا شبهة ان للنسبة الى الوجود واجزائها واحدة فاذا نسبت المشاهدة الى الوجود
يسمى مشاهدته واذا نسب الى الجزء يسمى مشاهدة وكذا الحال في المطابقة والتضمن من حيث الفهم والانتقال واما
عن الثالث فلان التضمن على ما ظهر مما قدمناه وصرح به ايضا دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له كدلالة
الانسان على الحيوان الناطق لا دلالة جزء اللفظ على جزء معناه فنقول ان المركب له وضع تركيبي وللمفردات
وضع افرادي كما ان وضعه التركيبي يستدعي افادة المعنى التركيبي كذلك وضع مفرداته يستدعيها الا انها
المعاني الافرادية وفهم بعض الاجزاء في المركب قبل فهم الجزء الاخر بصور متعاقبة متمايزة وان كان مسلما لكنه
هو لدلالة المفردات باوضاعها عليها لا لدلالة المركب من حيث انه مركب عليها ومعلوم ان تلك الدلالة مطابقة
بالنسبة الى المفرد الذي هو جزء المركب لا تضمن بالنسبة الى المركب والمحقق دلالة جزء المركب على معناه لا دلالة
من حيث هو مركب على جزء معناه والتضمن بالنسبة الى المركب متوقف عليه فالمحقق وهو دلالة التي على معناه لا
يحقق التضمن بالنسبة الى المركب وما يكفي وهو دلالة المركب من حيث هو مركب على جزء معناه غير محقق وبالجملة
ان التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له والمركب من حيث هو ليس له دلالة على اجزائه المفهومة متعاقبة بل الدال
عليها اجزاؤه وهو ليس بتضمن بالنسبة الى المركب فيعلم منه ان الانتقال الى المعنى التركيبي ابتدائي اذ ليس اللفظ
المركب من حيث هو دلالة على جزئه حتى يحصل الانتقال منه اليه اولا ثم منه الى المعنى التركيبي كما عرفت فلا اشتباه
واما الثاني فهو وارد ولا اختصاص له بالعمى بل يرد الانتقاض ايضا بالنسبة الى المتضايفين فان كل واحد من المتضايفين
لازم بالنسبة الى الاخر مع ان تعقلهما في ان واحد وليس تعقل الملزوم سابقا على تعقل اللازم الا ان يخصص
بما اذا لم يكن فهم الملزوم متوقفا على فهم اللازم وفي كل من العمى والمتضايفين يكون الامر كذلك والامر الثاني في
حصر الدلالة في الاقسام المذكورة غير صحيح لان اللفظ المشترك كالعين مثلا يدل على جميع المعاني مع ان هذه الدلالة
غير مندرجة تحت شيء من الاقسام الثلثة اما المطابقة والتضمن فلان اللفظ موضوع لكل واحد من تلك المعاني
لا للمجموع فلا يكون المجموع كل الموضوع له ولا جزءه واما الالتزام فلعدم لزومه للموضوع له وانما الافرض وضع
لفظ كهذا مثلا للمتضايفين كالابوة والبنوة يكون دلالته على مجموع الجزئين بالمطابقة وكل جزء يستلزم الاخر لا

تعقل النبق من دون الابرة وبالعكس فكل واحد منهما يفهم بواسطة لزومه للآخر فلا يكون تضمنا لعدم اعتبار الجزئية والتزاما لعدم الخروج هذا غاية ما اورده بعض الاعلام في هذا المقام ويمكن الجواب اما عن الاول فلان النقض انما كان متوجها اذا فهم مجموع المعاني بصورة وحدانية لثبوت الدلالة بالنسبة اليها مع عدم اندراجها تحت شيء من الاقسام المذكورة لكن الامر ليس كذلك بل المفهوم كل واحد والدلالة بالنسبة اليه مطابقة لكونه تمام ما وضع له بالنسبة الى خصوصه وفهم كل واحد يستلزم حضور الجميع لدلالة اللفظ على كل واحد لا لدلالة عليه فتامل واما عن الثاني فبانه لا شبهة في ان اللفظ الدال على المجموع دال على اجزائه والانحصار محقق ودلالته على المجموع وانكار ذلك مكابرة نعم لو اورد السؤال على نحو آخر لكان له وجه والظاهر انه مراد المورد وان كان في عبارته قصور عن افادته بان يقال ان كل لفظ موضوع للمتلازمين له دلالتان على كل منهما احديهما باعتبار الجزئية ولا كلام في ذلك لاندراجها بهذا الاعتبار تحت التضمن والاخرى باعتبار لزوم كل منهما للآخر وهذه الدلالة غير مندرجة تحت شيء من الاقسام المذكورة لما سلف مضافا الى ان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم للموضوع له وهنا يكون اللازم لازما للجزء الموضوع له الا ان يقال بانه يجعل الالتزام بان يكون المراد من الخروج المعتبر فيه عدم حيثية العينية والجزئية فان المدلول في تلك الدلالة وان كان جزءا لكن الدلالة ليست باعتبار الجزئية بل باعتبار اللزوم لكنه مع ما فيه من شيء مخالف للظاهر بل عدم امكان ارادته في كثير من كلماتهم لا يندفع معه العلاوة المذكورة من ان الالتزام الدلالة على اللازم الموضوع له لا الجزء ويمكن الجواب بان الانتقال الى اللازم انما هو من الجزء وهو يستدعي ان يكون ذلك دلالة التزامية بالنسبة الى الجزء لا بالنسبة الى اللفظ الموضوع لمجموع المتلازمين وهو مسلم ولا مزيد فيها اصلا لكونه انتقالا لا الى الخارج اللازم الموضوع له فتامل **والامر الثالث** في ان دلالة الالفاظ المجازية على المعاني المجازية هل يكون من دلالة الالتزام او المطابقة فيه خلاف بين الاعلام فالظاهر من المحقق العضدي الاول لانه حكى اعتبار اللزوم الذهني في دلالة الالتزام عن قوم ثم قال ويرد عليهم انواع المجازات حيث ان مقتضاه ان يكون الدلالة في المجازات التزاما مسلم واعتبار اللزوم الذهني فيه يستلزم خروجها عنه بناء على ان اللزوم الذهني هو ان يكون تعقل الملزوم كافيا في تعقل اللازم وليس الامر في المجازات كذلك لان تعقلها متوقف على وجود القرينة والثاني حكاه المحقق التفتازاني في مطوله عن الاكثر وفي كل منهما اشكال اما في الثاني فظاهر لان المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع

[في ان دلالة الالفاظ المجازية على المعاني المجازية لا التزام]

فلو كانت دلالة المجازات مطابقة لزم اجتماع النقيضين واما في الاول ففيه وجوه **الاول** ان دلالة الالفاظ المجازية لو كانت التزامية لزم ان يكون الامر كذلك فيما اذا كان المعنى المجازي جزء المعنى الحقيقي ايضا اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلما تقدم من ان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم الموضوع له والمعنى المجازي فيما نحن فيه لم يكن خارجا بل جزء له ومعلوم انه ليس بتضمن ايضا لما تقدم من ان التضمن دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وفهمه في ضمن فهمه وانها متحدة مع المطابقة ذاتا ومختلفة اعتبارا وفيما نحن فيه ليس كذلك لوضوح انفهامه مستقلا وعلى انفهام تلك الدلالة على الدلالة على المعنى الحقيقي وكيف لا مع ان احديهما غير متوقفة على القرينة والاخرى متوقفة عليها لا يقال ان الانتقال من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا الى الموضوع له ثم بملاحظة القرينة الصارفة ينتقل الى المعنى المجازي فعلى هذا يكون الانتقال من اللفظ المستعمل في الجزء اولا الى الكل فيصدق على الجزء انه مفهوم في ضمن الكل بعين دلالة الكل لانا نقول ان هذا وان كان مسلما لكن الكلام ليس في تلك الدلالة بل في الدلالة المستقلة على الجزء والجزء المفهوم منفصلا بمعونة القرينة فتامل لا يقال ان القرينة انما هي لكون المعنى المجازي مرادا لا لكونه مدلولا لان الخلاف فيه في ان الدال في المجازات اهو اللفظ بشرط القرينة او معها مكذب لذلك كما لا يخفى على المتامل **والثاني** ان جماعة من المحققين كالمحقق التفتازاني وغيره استدلوا على عدم توقف الدلالة على الارادة بان المعاني التضمنية والالتزامية غير مرادة مع انه لا مدلول عليها وهذا انما يتم اذا كانت المعاني الالتزامية مفهومة بواسطة فهم الملزوم الذي هو المراد من الكلام لا المعنى الالتزامي ومعلوم ان المراد من الالفاظ المجازية المعاني المجازية لا الحقيقية اذ الكلام ليس الا في ذلك فتامل **والثالث** هو ان دلالة الالفاظ المجازية لو كانت التزامية لزم عدم استلزام الالتزام المطابقة اما الشرطية فلما تقدم من ان المجاز غير مستلزم للحقيقة وفيه تامل اذ المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمذكور في بيان الشرطية انما يتم اذا كان دلالة اللفظ على معنى غير منفكة عن استعماله فيه او عدم الاستعمال مستلزما لعدم الدلالة لكن ليس على شيء منهما دليل ولا على احدهما سبيل نعم يمكن ان يكون اللفظ المستعمل في غير الموضوع له دالا على ما وضع له مع عدم استعماله فيه ابدا فهناك يتحقق المطابقة مع انتفاء الحقيقة فلا يكون انتفاء الحقيقة مستلزما لانتفاء المطابقة فلا يتم المرام ويمكن ان يقال في بيانها ان مقتضى استلزام الالتزام المطابقة سلمناه كالمحقق الاول تحقق الثاني وعلى تقدير ان يكون دلالة المجازات على معانيها المجازية التزاما لا يلزم ان

الامر لك لجواز ان يكون المجاز مقترنا بالقرينة المعينة للمراد بحيث يحصل الانتقال الى المعنى المجازى من غير ان يحصل
الانتقال الى المعنى الحقيقى فلم يكن الالتزام متحققا مع انتفاء المطابقة تامل فالحق ان دلالة الالفاظ المجازية
مطابقة والمناقشة المذكورة على تقدير ها مدفوعة بحمل الوضع المعتبر فيها على المعنى العام وهو على ما سلف
مراد تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا فعلى هذا كما يتحقق كل من التضمن والالتزام بالنسبة الى المعنى الحقيقى
كذا يمكن تحققهما بالنسبة الى المعنى المجازى ايضا بان يكون المعنى المجازى مركبا او ملزوما فيكون دلالة ذلك المجاز
على الجزء تضمنا وعلى اللازم التزاما والعبارة المحكية عن المحقق العضدى مما لا يخفى بعد ملاحظة ما بيّن فسادها على
انه يمكن ان لا يكون المراد منه ما سلف بل يكون المراد ان المعانى المجازية مدلولات التزامية بالنسبة الى المعانى الحقيقية
لما اشتهر بينهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فعلى هذا يكون المعانى المجازية بأسرها لوازم المعانى الحقيقية
نعم لو كان المعتبر في الالتزام اللزوم الذهنى يلزم خروج المعانى المجازية عن كونها مدلولات التزامية لعدم لزوم تعقلها
من تعقل المعانى الحقيقية بانفسها بل بمعونة القرينة فعلى هذا لا يلزم ان يكون دلالة الالفاظ المجازية
عند استعمالها في المعانى المجازية واراد تفاهمها لا للمعانى الحقيقية التزاما والوضع ان المعنى الواحد قد يكون مدلولا التزاما
في وقت ومطابقة في اخر وبالعكس باعتبارات مختلفة اعلم انه يتوجه على الكلام اشكالات
الاول انه على تقدير ان يكون دلالة الالفاظ المجازية على المعانى المجازية التزاما ينتقض طرد حد الالتزام بدلالة
تلك الدلالة مطابقة اذ يصدق عليها انها دلالة اللفظ على الخارج اللازم للموضوع له والثانى ان الحكم بكون
الدلالة في المجاز مطابقة ينافى ما تقدم من ان المطابقة دلالة ابتدائية اى بلا واسطة معنى وهنا ليس
كذلك لان الانتقال الى المعانى المجازية كثيرا ما يكون بعد الانتقال الى المعانى الحقيقية فلا يكون الانتقال اليها
ابتدائيا بالمعنى المتقدم ويمكن الجواب عن الاول من وجهين الاول انا لا نسلم ان مطلق الدلالة على الخارج
اللازم التزام بل انما هى اذا كان الخارج غير مراد ومفهوما بواسطة لزوم المراد ومعلوم ان الكلام في المعانى
المجازية فيما اذا كان اللفظ مستعملا فيها ومرادة بخصوصياتها وكلماتهم في مقام التقسيم حيث لم يفصلوا
على ذلك لعدم كون القصد هناك تعريف الدلالات حتى يبالغ في ذكر القيود بل المقصود في تقسيمها الى
الاقسام المذكورة بحيث يشعر بالتعريف في الجملة وما ذكروه فيما مست الحاجة اليه ويدل على عدم اعتبار الارادة
في الدلالة على ما سلف قرينة على ذلك وليعلم ذكر في كثير من الكتب ان التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع

في العالم الاوعلى الخارج ... ثم السبب فيها مطلقا

مع ان مطلق الدلالة على الجزء ليس من التضمن في شىء بل انما كانت تضمنا اذا كان الجزء غير مراد بخصوصه ومفهوما
في ضمن فهم الكل المراد كما عرفت ولهذا يقال لها التضمن لكونها في ضمن الدلالة على الكل ومنه يظهر الحال في الالتزام
والثانى قد عرفت مما اسلفناه ان الوضع الماخوذ في المطابقة الوضع بالمعنى العام فالمقايسة يظهر ان الاخذ
في كل من التضمن والالتزام ايضا كذلك فعلى هذا نقول انا لا نسلم انه يصدق على دلالة المجازات على المعانى المجازية
انها دلالة اللفظ على الخارج عن الموضوع له بالمعنى المذكور لوضوح انها دلالة على الموضوع له بذلك المعنى
كما لا يخفى وانما يكون خارجا عن الموضوع له بالمعنى الخاص المختص بالحقائق وليس الكلام فيه لكن يتوجه عليه
انه لو كان المراد من الوضع الذى اعتبر خروج المدلول الالتزامى عنه الوضع بالمعنى العام لامتنع تحقق
الالتزام بالنسبة الى المعانى الحقيقية لوضوح ان كل معنى لازم للمعنى الحقيقى يكون ذلك معنى مجازيا بالنسبة
اليه فيتحقق فيه الوضع بالمعنى العام فلا يصدق في دلالة اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقى على لازمه انها دلالة
على الخارج عن الموضوع له بالمعنى المذكور لكونه موضوعا له بالمعنى المذكور فح يفسد عليك ما اذعنت
من تحقق الالتزام بالنسبة الى المعنى الحقيقى من ان المعانى المجازية مدلولات التزامية بالنسبة الى الالفاظ
الحقيقية فينحصر امكان الالتزام بالنسبة الى المعانى المجازية وفساده مما لا يعتريه شك وريبة ومنه
يظهر فساد القول بما تقدم من ان دلالة المجازات على المعانى المجازية مطابقة لان المفسدة المذكورة
مترتبة عليه الا ان يراد من الوضع في حد المطابقة كلا المعنيين الخاص بالنسبة الى الحقيقة والعام بالنسبة الى
المجاز لكن يلزم ح اما الجمع بين معنى المشترك او بين المعنى الحقيقى والمجازى ومع ذلك لا يندفع محذور الانتفاء
المذكور بل هو مبنى عليه او يراد من الوضع في حد المطابقة الوضع بالمعنى العام وفى حد الالتزام الوضع بالمعنى
الخاص او الاعم وهو مع تكلفه وعدم اندفاع الانتقاض معهما يكون الثانى منهما مستلزما لاحد المحذورين
على التقدير الاول ويمكن ان يجاب عن ذلك بانا لا نسلم لزوم المفسدة المذكورة من امتناع تحقق الالتزام
بالنسبة الى المعانى الحقيقية على تقدير ان يكون المراد من الوضع في حدى المطابقة والالتزام الوضع بالمعنى
العام لوضوح عدم التنافى بين المعنيين للوضع لعدم منافاة العام للخاص لعدم انفكاكه عنه فعلى هذا
نقول ان اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقى يصدق على دلالته عليه انها دلالة على تمام الموضوع له بالوضع العام
لكن الوضع بالمعنى العام فيه في ضمن الوضع بالمعنى الخاص ومتحد معه في الوجود ويتحقق بتحققه والالتزام

اراد انه الغى ... العام من الوضع ... في الالتزام ... تحقق الالتزام ... بنوع الجواب عنه

بالنسبة الى كل معنى يكون الوضع فيه تابعا الوضع ذلك المعنى فلو كان ذلك المعنى حقيقيا للفظ يكون الوضع
بالمعنى العام فيه ما كان متحققا بتحقق الخاص وموجودا بوجوده فالالتزام بالنسبة اليه دلالة اللفظ على
الخارج عن الموضوع له بالوضع بالمعنى العام الذي يكون متحققا فيه فلا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى العام
الذي لم يكن كذلك بالنسبة الى اللازم فعلى هذا لا يلزم انتفاء مطلق الوضع بالمعنى العام في المعاني الالتزامية
مطلقا بل اللازم انتفاء الوضع بالمعنى العام المتحقق في ضمن الخاص والموجود بوجوده في المعنى الالتزامي
يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي وانتفاء الوضع بالمعنى العام مطلقا في المعنى الالتزامي الذي يكون بالنسبة
الى المعنى الحقيقي وانتفاء الوضع بالمعنى العام مطلقا في المعنى الالتزامي الذي يكون بالنسبة الى المعنى المجازي
فلا يلزم امتناع تحقق الالتزام بالنسبة الى المعاني الحقيقية مع كون المراد من الوضع اللفظ اعم فيخرج
المدلول الالتزامي عنه الوضع بالمعنى العام فاندفعت المفسدة المذكورة مع عدم لزوم الجمع بين المعنى
المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي لكن لم يندفع محذور الانتقاض المذكور كما لا يخفى فيكفي في دفعه
بالجواب الاول فلا تغفل والجواب عن الثاني بان كون المطابقة دلالة اولية ليس من الامور الاتفاقية
حتى يقال في المخالفة وانما هو شيء ذكره بعض وكيف مع انه قد علم من المحقق التفتازاني حكاية بطلان بقية
المجازات عن الاكثر على انه يمكن ان يقال ان دلالة المجازات على المعاني المجازية ايضا ابتدائيا بالمعنى المتقدم وان
كان اللفظ لا انه وان حصل الانتقال عند استماع اللفظ مع انتفاء ملاحظة القرينة الى المعنى الحقيقي
اولا ثم الى المعنى المجازي لكن لا يبعد ان يكون ذلك مضرا بكون الدلالة على المعنى المجازي اولية اما على القول
بان الدال على المعاني المجازية اللفظ مع القرينة فظاهر اذ قبل ملاحظة القرينة وان انتقل الذهن
الى المعنى الحقيقي لكن ليس ذلك من الدال على المعنى المجازي بل من جزء قبل العلم بالقرينة التي هي الجزء
الآخر من الدال وبعد العلم بالمجموع وان حصل العلم بالدال على المعنى المجازي لكن لم لا ينتقل الذهن
الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي حتى لا يكون الانتقال الى المعنى المجازي ابتدائيا
كما لا يخفى واما على القول بان الدال اللفظ بشرط القرينة فكذلك اذ الدال على المعنى المجازي ح ليس نفس
اللفظ مطلقا بل مع ملاحظة القرينة فقبل الملاحظة ليس علما بالدال وبعدها لا يحصل الانتقال
الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي بل الانتقال ح الى المعنى المجازي فتامل الى اخر كلامه

لمشيد مرام اعلم ان في المقام ايرادا اخر وهو ان ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
وان اشتهر فيما بينهم لكنه غير صحيح على وجه العموم والاطلاق بل انما يصح في قليل من انواعه وهو ما اذا كان
اللفظ موضوعا للملزوم واستعمل في لازمه كما في قولك رعينا الغيث حيث يكون المراد منه لازمه وهو النبات
واما في غيره من الاقسام المتكثرة فلا كما لا يخفى وكيف مع انه قد يكون الحال في المجاز على عكس ما ذكر بان يكون
اللفظ موضوعا للازم واستعمل في الملزوم كما في قولك امطرت السماء نباتا فههنا يكون الانتقال من اللازم
الى الملزوم فكيف يصح الحكم بان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم على الاطلاق وهذا الا ادخل
لكون الدلالة في المجازات مطابقة في ذلك بل هو يؤكده ويفسد القول بانها التزام اذ الالتزام انتقال
من الملزوم الى اللازم وليس لازما في جميع المجازات كذلك كما عرفت والمادة مفتوح ويمكن الجواب عن ذلك بانه مع
كل مجاز لا بد له من العلاقة بينه وبين الموضوع له وقد عرفت فيما سبق ان العلاقة هي اتصال ما للمعنى المستعمل
بالموضوع له والمراد باللزوم المعتبر عند علماء العربية هو اللزوم في الجملة ولعل المقدار الذي ذكر في تعريف
العلاقة يكفي لتحقق هذا اللزوم وهذا مراد من قال ان مرجع جميع العلاقات الى اللزوم والحاصل ان اللزوم
المعتبر في هذا المقام اللزوم في الجملة وهو اعم من ان يلزم الخارج بمعنى حصول الموضوع له في الذهن او بعد
الاطلاع والتامل في القراين كما في المجازات والمقام الثالث في التكلم الى اصل المطلب والبحث عن تحقيق المقصد
وهو الكلام في تعيين الواضع لحقيقة اللغوية اي الواضع للالفاظ بازاء معانيها الاصلية فنقول قد
اختلف الآراء والمذاهب في ذلك الى اقوال اربعة الاول توقيفية الجميع بمعنى ان الوضع في جميع الالفاظ
مستندا الى الله تع وعلم الصحابة انما هو بتوقيفه واعلامه سبحانه ولذا سمي هذا المذهب توقيفيا وهو
المنقول عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء والثاني اصطلاحية الجميع اي الواضع
في الجميع من المخلوقين واحدا او متعددا فيكون اللغات على هذا التقدير من اصطلاحاتهم ولذا يقال انها
اصطلاحية اي اصطلاحهم من المخلوقين لاحتياجهم في امر معاشهم ومعادهم الى المحاورات والمخاطبات وذلك
لاجل الابتعين الفاظ مخصوصة لمعانيها معهودة وهو المحكي عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين والواضع
على هذا التقدير اما من واحد من اهل كل لغة او من جماعة كذلك تواطئوا على وضعها لمعانيها او من واحد او
جماعة بالنسبة الى كل اللغات قلت لا شبهة على القولين انما يكون علم غير الواضع باللغات من اعلام الواضع وايقافه

في واضع اللغات

فهل هذان القولان توقيفيا مع اشتراك مقتضى الحكمة بينهما قلنا التوقيفية اللغوية والاشتراك
بينهما الا ان ما هو مقتضية الحكمة في الاصطلاح لجواز ان في حكمة التوقيف فيما اذا كان من قبيل الشرع
فالمحقق على القول الثاني وهو مطلق التوقيف فهو مقتضى للحكمة وهو توقيت الكلام فهو محقق
والقول الثالث التوزيع بان يكون بعض اللغات توقيفيا والاخر اصطلاحيا وارباب هذا القول قد افترقوا
فرقتين فبعضهم ذهب الى ان القدر الضروري المفتقر اليه في تعريف الاصطلاح توقيفي والباقي
اصطلاحي وهو ما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني على ما حكاه بعضهم لكن صرح بان
مذهبه في القدر المفتقر اليه في التعريف هو ما ذكروا اما الباقي فيحتمل الامرين من التوقيف والاصطلاح
والفرقة الاخرى ذهبوا الى عكس ذلك بان القدر المفتقر اليه في التعريف اصطلاحي والباقي توقيفي
والقول الرابع التوقف في ذلك لعدم ما يوجب العلم ببعضها معينا مع امكان الجميع عقلا وهو المحكي
عن القاضي ابي بكر والغزالي واختاره العلامة في النهاية بعد حكايته من جمهور المحققين والقول
الاول هو المختار والمستند في ذلك وجوه منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه الاستدلال انه
لا يجوز ان يكون المراد من الاسم في الاية ما هو المعروف بين النحاة لانه عرف خاص حادث فلا يجوز ان يكون
محملا لكلام الله سبحانه وليعلم ان العلم بخصوص الاسم المصطلح عليه عندهم لا يصلح ان يكون سببا لتفضيل
ادم على الملائكة كما يقتضيه سوق الاية ولانه لا شبهة في ان من فوائد تعليم الاسماء استعمالها في المخاطبات
والمحاورات والاقتصار بالاسماء في المحاورات من غير الاستمداد من الافعال والحروف مما يتعسر بل ربما يكون
دعوى تعذره بل المراد منهم اما ما يفهم منه في العرف العام وهو على ما صرح به جمع من المحققين كالفاضل
البيضاوي وغيره اللفظ الموضوع لمعنى او معناه اللغوي بناء على اشتقاقه من السمة اي العلامة او ما
يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات لبعد ان يكون العلم بخصوص اللغات
سببا لتفضيله على الملائكة وعلى جميع التقادير يثبت المرام واعترض عليه من وجهين الاول بالنسبة
الى لفظ التعليم تقريره ان الاستدلال مبني على كون المراد من التعليم التفهيم وهو غير لازم لجواز ان
يكون المراد منه الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم فح يكون المعنى والهم الله تعالى ادم بان
يضع الاسماء او الالفاظ اي اقدره على وضعها سلمناه لكنه غير مستلزم للمطلوب لجواز ان يكون تعالى

علمه بما اصطلح عليه غيره قبل ادم ويستفاد من النصوص الواردة عن اهل الخصوص وجود الخلق في الارض قبل
ادم ع وقد روى علي بن ابراهيم في تفسيره في الصحيح او الحسن مثله عن مولانا الصادق ع انه قال ان الله
تبارك وتعالى امر الملائكة بالسجود لادم فدخل في امر الملائكة ابليس وان ابليس كان من الملائكة في السما
يعبد الله وكانت الملائكة تظن انه منهم ولم يكن منهم فلما امر الله تعالى الملائكة بالسجود لادم ع اخرج
ما كان في قلب ابليس من الحسد فعلم الملائكة عند ذلك ان ابليس لم يكن منهم فقيل له فكيف وقع الامر
على ابليس وانما امر الله تعالى الملائكة بالسجود لادم فقال كان ابليس منهم بالولاء ولم يكن من جنس الملائكة
وذلك ان الله خلق خلقا قبل ادم ع وكان ابليس فيهم حاكما في الارض فعتوا وافسدوا وسفكوا الدما
فبعث الله الملائكة فقتلوهم واسروا ابليس ورفعوه الى السماء فكان من الملائكة يعبد الله الى ان
خلق الله تبارك وتعالى ادم والنصوص الدالة على وجود الجن والنسناس قبل ادم ع كثيرة او علمه تعالى ما وقع من ولده
بعده من الاصطلاحات واللغات لان المستقبل والحال والماضي بالنسبة اليه تعالى سواء والحاصل ان غاية ما
يلزم بعد حمل التعليم على المعنى المذكور ان يكون الاسماء ما علمها الله تعالى ادم ع وهو اعم من ان يكون من
موضوعاته تعالى او من موضوعات غيره والعام لا دلالة له على الخاص فلا يثبت المرام وعلى تقدير تسليم ان
يكون الوضع مستندا الى الله تعالى انما يجدي اذا ثبت ان الاسماء التي علمها الله تعالى ادم ع هي الاسما المتداولة
عندنا واني لكم اثبات ذلك وكيف مع انه قد شاع وذاع حتى خرق الاسماع ان اللغة العربية انما حدثت
في زمان اسمعيل ع وان العرب من ولده ومعلوم ان النزاع انما هو في الالفاظ المستعملة في هذا الزمان
ويمكن الجواب بان حمل التعليم على ما ذكر مجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا مع القرينة الصارفة
وهي في المقام منتفية وحمله على الالهام في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس مع القرينة لا يوجب الحمل فيما نحن فيه
عليه لوضوح ان التجوز لموجب لا يوجبه مع انتفاء الموجب على ان الحمل على الالهام مطلقا غير مثبت للمرام لجواز
ان يكون الله تعالى واضعا للالفاظ والتي وضعها تعالى علمها ادم ع بالالهام وانما يكون منافيا لو كان التعليم
والالهام لادم ع بان يضع الاسما فيتعدد المجوز والمجوز الواحد رجح بالنسبة الى المتعدد يلزم فيه ذلك فضلا عن
المتعدد فحمل التعليم على ظاهره اولى واما حكاية الاصطلاح السابق او اللاحق فبعيد اما اولا فلبعد استناد
تعالى افضلية ادم من الملائكة الى علمه بما اصطلح عليه غيره تعالى وسيجيء ما يؤكد ذلك واما ثانيا فلان التعليم

في قول الملائكة بما بعد ذلك في مقام الاعتذار سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الظاهر انه ليس في الاصطلاح السابق
او اللاحق بل من الله سبحانه فالمناسب ان يكون بمعانيها فيه ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلان الظاهر من سوق
الاية ان العلم بالاسماء صار سببا لافضلية آدم عم من الملائكة كما مر اليه الاشارة وسنتعرض اليه
مع بسط في العبارة فلو كان ذلك التعليم اصطلاح سابق او لاحق يلزم ان يكون اهل ذلك الاصطلاح
ايضا افضل من الملائكة لتحقق موجبه وهو غير صحيح فتامل واما احتمال التغاير بين الاسماء التي علمها الله
تعالى ادم عم وبين المتداولة بيننا فهو مدفوع بالاصل وحكاية حدوث لغة العرب في زمان اسمعيل وان اشتهرت
في الالسنة وصرح به بعض الاجلة الا انها من الاكاذيب المشهورة والاغاليط المعروفة لان الحميريين والعمالقة
وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل عم ويمكن ان يكون الوجه في اشتهار تلك الحكاية
هو ان ذرية ادم عم كانوا عالمين لجميع تلك اللغات الى زمن نوح عم فلما اهلك الله الناس الا نوحا عم ومن معه
في الفلك كانوا هم العارفين بتلك اللغات فلما تفرقوا اخذ كل قوم منهم لغة فتكلموا بها وكان ما اختاروه
لغة العرب فبقيت غير مشهورة الى زمان اسمعيل عم ثم اشتهرت في زمانه وتكلم اولاده بها ولذا اشتهرت
حكاية حدوثها في زمانه عم والثاني بالنسبة الى لفظ الاسماء وهو ان الاستدلال المذكور مبني على كون
المراد من الاسماء في الاية الالفاظ واللغات وهو غير مسلم لجواز ان يكون المراد منها المسميات والحقائق بل الظاهر
ذلك لقوله تعم ثم عرضهم على الملائكة بناء على انه لو كان المراد منها الالفاظ لقيل عرضها لئلا يلزم ارجاع الضمير
المختص بذوي العقول الى غيرهم والجواب عنه ان حمل الاسماء على المعنى المذكور غير صحيح اما اولا فلانه معنى
مجازي لا يصار اليه الا بعد قيام القرينة على ذلك واحتمال ارادة المعنى المجازي من اللفظ لو كان مضرا بالاستدلال
لانسد باب الافادة والاستفادة من الالفاظ والضمير في عرضهم غير صالح لذلك لرجوعه الى المسميات لكن لا بحمل
الاسماء عليها بل لكونها مدلولة عليها التزاما كما لا يخفى فالمرجع متقدم معنى او يكون الالف واللام في الاسماء
عوضا عن المضاف اليه الذي هو عبارة عن المسميات كما في قولهم واشتعل الرأس شيبا اي رأسي فكما يكون
المرجع موجودا لوجود عوضه والمراد من المسميات ذوات الاشياء وتذكير الضمير وكونه من الضماير العائدة الى
العقلاء للتغليب ان قلت ان حمل الاسم على المسمى كما يكون مخالفا للظاهر كذلك ارجاع الضمير الى المذكور
في الكلام فما وجه ترجيح الثاني على الاول قلنا وجهه اكثرية من الاول في خلاف الظاهر على الاول اشد سيما

ما اشتهر من حدوث لغة العرب في زمان اسمعيل غير صحيح

على تقدير

على تقدير جعل الالف واللام عوضا لما ذكر وارجاع ضمير كلها في قوله تعم وعلم ادم الاسماء كلها اليها ايضا
الى ما ستقف عليه في الوجه الثالث واما ثانيا فلقوله تعم انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعم يا ادم انبئهم باسمائهم
فلما انبأهم باسمائهم الى آخره بناء على انه لا شبهة في ان الظاهر من الاسماء المضافة في هذا الموضع الالفاظ
لا المسميات اذ لو كان المراد منها تلك لما افتقر الى ذكر الاسماء بل يكتفي فيها بقوله انبئوني بهؤلاء
انبئهم بهم فلما انبأهم بهم كما لا يخفى ان قلت كون المراد من الاسماء في المواضع المذكورة الالفاظ وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه ان يكون الاسماء في قوله تعم وعلم ادم الاسماء ايضا كذلك لامكان ان يكون المراد هناك المسميات
مع كون المراد هنا الالفاظ فيكون الاسماء التعليمية مغايرة للاسماء المنباة بها بان يكون الله تعم
علم ادم المسميات وهو بنفسه عين لها اسماء مخصوصة ويكون استنباء الله تعم من الملائكة بالاسماء المعينة
من ادم عم فلا يلزم استناد الوضع في الالفاظ واللغات الى الله تعم قلنا قد ذكر لفظ الاسماء اربع مواضع
متقاربة وحيث قد ظهر ارادة الالفاظ في ثلثة منها يظهر منه ارادتها في ذلك الموضع ايضا كما لا يخفى وليعلم
انه تعم ذكر اولا انه عز وجل علم ادم الاسماء ثم انه عرض واظهر المسميات على الملائكة ثم انه استنبأهم باسمائها
ثم ذكر عجز الملائكة عن الانباء وامر ادم بانبائهم اسمائهم كما قال سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على
الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الاية والظاهر من سوق الاية بحيث لا يجحده الا
العادل عن جادة الانصاف والسالك مسلك الجحود والاعتساف ان الاسماء التي امر الله تعم ادم بانبائها هي التي
علمها اولا والا لما احتاج الى ذكر قوله تعم علم ادم الاسماء اولا كما لا يخفى وحيث قد ظهر ان الاسماء التي امر عم
بانبائها هي الالفاظ تعين ارادتها في وعلم ادم الاسماء ايضا فيثبت المرام ومن عجيب ما وقع لبعض في هذا
المقام منع تمامية الاستدلال بالاية بحمل الاسماء على اسماء الله الحسنى وكانه غفل عما ذكره الله تعالى بعده
وكيف كان لا شبهة في فساده ومما يدل على ان المراد من الاسماء في الاية الالفاظ واللغات ما رواه شيخنا
ابو الفضل علي بن الحسن الفضل الطبرسي نور الله مرقده في كتاب الاداب الدينية عن المعلى بن خنيس عن
مولانا الصادق عم في حديث طويل من جملته انه عم قال يا ابن خنيس الا ادلك على ما هو ايسر من هذا قلت بلى
يا ابن رسول الله قال احصى الله تعم ادم من تعليم كل شيء قال الله عز وجل وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله فلما

انبئهم باسمائهم وقد قاله فرجعل علمه اسم كل شيء قبل ان يخلق ذلك الشيء حتى علمه اسم الخ بجميع اللغات الحديث
طويلة اخذنا منه موضع الحاجة وقد لا ترد عليه ما ذكرنا ما لا يخفى ثم يمكن الايراد في المقام من وجه اخر اعضل مما سلف
وهو ان الظاهر من سوق الاية الشريفة على ما اسلفنا اليه الاشارة ان العلم بالاسماء من ادم م وعدمه العلم
من الملائكة صار موجبا لاشرفيته وافضليته منهم وهو انما يصح اذا كان الوضع فيها مستندا الى
الى ادم م ويكون ذلك من مخترعاته ومبتدعاته حيث تكون من هذا الاختراع الغريب المشتمل على دقائق
الحكم والابتداع العجيب المتضمن لطائف البدع بخلاف الملائكة واما اذا كان الوضع فيها مستندا الى الله تعالى
وكان علم ادم بها باعلامه واعلامه نه تم ذلك انما الايقاف والاعلام لو كان متوجها بالنسبة اليهم لحصل لها
والتفضيلة والشرافة انما هو على هذا التقدير لله سبحانه وتعالى بما انه اشرف الافعال في الذات والصفات
العلم بالتعليم انما يصلح سببا لافضلية العالم من حيث اذا كان العلم من العالم بيده وكذا وجعل وضع بتقصيره وتركه
طلبه وكون المقام من هذا القبيل بعيد بعد سوق الاية مضافا الى التنافي الى الامور الخارجية لا يبق ان ذلك يمكن ان
يكون للتفاوت في الاستعداد بان ادم م كان له استعداد العلم بتلك المعلومات بسبب اقتضى بالتعليم فيها بخلاف الملائكة
فانه ليس لهم ذلك الاستعداد فعلى هذا لا شبهة في صلاحية العلم وان كان بالتعليم للافضلية لانا نقول
ان اهل المطلب وان كان مسلما لكن كون المقام من هذا القبيل ممنوع لوضوح ان اللغات ليس مما لا يكون الملائكة
استعداد العلم بها ويمكن ان يقال ان الايراد المذكور متوجه على قوله سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها سواء كان
الوضع مستندا اليه سبحانه ام لا لانه تعالى نسب تعليم ادم م اليه عز وجل والايراد متوجه عليه سواء حمل
التعليم على معناه او الالهام او الامداد فان استند الى التفاوت في الاستعداد يدفع بانه كما ان العلم بها
ليس مما لا يكون للملائكة استعداد به كذلك الحال بالنسبة الى الوضع فيها فانه يصح ان يكون وضع اللغات من ادم
على تقدير بعد صدق الالهام بمرتبة سبحانه سبب الافضلية من الملائكة نعم انما يصح ذلك فيما اذا توجه
الالهام بالنسبة اليهم ولم يتحقق الوضع منهم ومن ابى يعلم ذلك والحاصل ان محط الاشكال نسبة التعليم
الى الله سبحانه مع ان سوق الكلام يدل على ان ذلك موجب للافضلية سواء كان الوضع في المعلومات مستندا
اليه سبحانه او الى ادم م فهذا الايراد على التقديرين متوجه لكن الظاهر مما اسلفناه الاول ولا يدفع الا
بالايراد الموجه على التقديرين ايضا بما يتضح مما تقدم فتامل ثم يمكن ان يعضل ما سلف وهو ان ويمكن الجواب

عن اصل

عن اصل الايراد بانه تعالى لما انبأ الملائكة بانه جاعل في الارض خليفة تعجبوا في نفوسهم ان الخليفة لو كانت من
غيرهم لتحقق في الارض الفساد وسفك الدماء لما شاهدوا من الخلق الذي كان قبل ادم على ما في الخلق
السابق وانها لو كانت منهم لما وقع فيها شيء من ذلك مع اعتقادهم باستحقاقهم لخلافة الارض وكذا تدبيرها
والسياسة فيها فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لا
اعتراضا بل ترغيبا لكون الخليفة منهم لفرط رغبتهم في ذلك ولما كان الله تعالى يعلم عدم صلاحيتهم لكذا
الارض وتدبيرها والسياسة فيها لافتقارها الى تلك الامور والافعال وامور لا يمكن صدورها الا من بني ادم
مع سائر الحكم في خلقه التي من جملتها ظهور شقاوة ابليس قال اولا في جوابهم بعنوان الاجمال اني اعلم ما لا
تعلمون في كون الخليفة من غيركم وعدم كونها منكم ثم خلق ادم وعلمه الاسماء اي جميع اللغات بان كل لفظ معنا
ماذا وخواص الاشياء وما يفتقر اليه كل خليفة الارض وعمارتها من الصنايع المختلفة وغيرها ثم عرض المسميات
على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ثم بعد عجزهم امر ادم ع بانبائهم فلما انبأهم باسمائهم وخواصهم
وما يفتقر اليه عمارة الارض والسياسة فيها من الحرف والصنائع ولطائف الحيل والتدابير ظهر عليهم انهم ما
كانوا صالحين لكون خليفة الارض وخلافتهم فيها فعلى هذا لا يكون نفس العلم بتلك الاسماء سببا للافضلية
اذ المفروض ان العلم بتعليم الله سبحانه ولكان التعليم متوجها بالنسبة اليهم ايضا لحصل من العلم بل
بها مع صلاحيته لكن الخلافة واستحقاقهم لها في التدبير والسياسة لجهلهم فلما انكشف عليهم حقيقة الحال
ويتبين لهم ما خفي عنهم في مقام السؤال قال سبحانه الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض ومن هنا
ثبوت الافضلية لادم م مع كون الوضع مستندا اليه تعالى فاندفع الايراد لكن بناء عليه يتوجه الاعتراض
في بعض المطالب السالفة يظهر بالتامل في المباحث السابقة والاتية ويمكن ان يجاب ايضا بانه تعالى لما خص التعليم
بادم دون الملائكة بل امر بانبائه لهم علم انه لمزية عليهم والا لما وجه لهذا الاختصاص والعقل يدل على ان العلم
باللغات وخواص الاشياء ليس مما لا يكون للملائكة استعداد من قبيل الاجتهاد في تعلمها بلغة النص والاستنباط
لعدم قيام الدلالة بناء على ان الظاهر من سوق الاية على ما اسلفناه فيه ان خصوص العلم موجب الافضلية
فتامل ثم ان هنا ايراد اخر وهو ان المروي انه تعالى لما علم ادم م اللغات باسرها فما وجه اختلاف ذريته فيها
ان اهل كل لغة في الاغلب لا يعرفون لغة الاخر والجواب عنه قد ظهر بما سلف في وجه اشتهار حدوث لغة العرب

وجه اختلاف اللغات في ذرية ادم مع علمه بجميع اللغات

في زمان اسماعيل عم وحواء يمكن ان يكون ذرية ادم عم كانوا عالمين بجميع تلك اللغات الى زمن نوح عم فلما
اهلك الله الناس الا نوحا ومن تبعه كانوا هم العارفين باللغات باسرها لكن لما تفرقوا اختار كل فرقة
منهم لغة واحدة لتسهيله للامر ثم بقيت تلك اللغة في اعقابهم وجهلوا غيرها ويمكن ان يكون الامر كذلك
قبل نوح عم ايضا بان كل فرقة في القرن الاول اختاروا لغة واحدة مع علمهم بغيرها ايضا تسهيلا للامر
ثم بقيت تلك اللغة في اعقابهم وجهلوا غيرها ويمكن ان يكون الامر كذلك قبل نوح عم ايضا بان كل فرقة في القرن
الاول اختاروا اللغة واحدة مع علمهم بغيرها ايضا تسهيلا للامر اذ التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم
بلغات مختلفة فلما انقضى القرن الاول مثلا كان لا يعلم اعقاب كل واحدة من تلك الفرقة الا اللغة الواحدة
في هذا السبب اختلفت اللغات وايضا يمكن استناد الاختلاف الى آدم عم ايضا بانه لم يكن علم كل واحد من ولده
الى لغة واحدة فبقيت تلك الواحدة في اعقاب ذلك الواحد وهكذا في باقي اللغات ومنها قوله تعم ومن اياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وحمل الاستدلال لانه ليس المراد من الالسنة الجارحة المخصوصة
لكونه بدايع الصنع فيها اشد واكثر فكان ذكره في جملة الايات اولى واجدر بحمل على اللغات تسمية للمسبب
باسم سببه فيكون المعنى ان اللغات المختلفة التي عندكم من جملة ايات الله سبحانه فيكون الوضع فيها مستندا
اليه سبحانه وهو المطلوب اورد عليه انه يتعذر حمل الالسنة على الجارحة المخصوصة وان كان سالما لكنه لا ينفي
المصير الى ما ذكر لامكان ارادة الاقدار من الاية والمعنى ان شاء في كونها اية فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
ويمكن الجواب عنه بان الاقدار انما يكون مما يحمل عليه الالسنة كما يستفاد من كلام المعترض حيث قال وليس
الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار ولا عليها بل يقدر الاقدار في الاية وفي كل منهما نقل اما في الاول
فلانه تقتضي حمل اللفظ على معنى انه حقيقة فيه فعلى هذا يكون معنى الاية ومن اياته اختلاف اقداركم وهذا
لا معنى له الا ان يحمل المصدر مضافا الى المفعول والفاعل محذوف راجعا اليه تعم وح وان كان المعنى صحيحا
لكن يطالب بالنكتة المرجحة للتجوز بينهما وعلى فرض تحققها نقول ان من القواعد المسلمة تعين الرجوع الى
اقرب المجازات وارجحها عند تعذر الحمل على الحقيقة ولا شبهة في اولوية حمل الالسنة على اللغات من حملها على
الاقدار لان استعمال اللسان في اللغة قد بلغ في الكثرة حدا يشتبه على الناس انه المعنى الحقيقي كما يقال فلان خاطبني
بلسان عربي واما فهم لسان زيد ولسان اهل هذا البلد فارسي ولسان الترك ثقيل صعب وغير ذلك لا يقال

ان هذا

ان هذا انما هو اذا كان المراد مطلق الاقدار واما اذا اريد الاقدار على التكلم باللغات فلانه العلاقة فيه مع المحالية
اي حالية المستعمل فيه للموضوع له اعني الجارحة المخصوصة لانا نقول لا معنى لحلول الاقدار على التكلم في اللسان
كما لا يخفى وانما المحال على فرض التسليم القدرة عليه وليس الكلام في ذلك وعلى فرض التسليم انما يندفع به المنع
الاول واما الثاني فعلى حاله ثم على تقدير الاغماض عن الجميع لا يكون منافيا لاصل المطلب لوضوح ان الاقدار
على التكلم باللغات لا يستلزم ان لا يكون الوضع فيها مستندا اليه تعم كما لا يخفى فتامل الان يحمل الالسنة على
الاقدار بوضعها فخ وان اندفع به الايراد لكن الاولى على حالها اذ الاقدار انما هو فعل الله سبحانه لا فعل
الناس كخلق السموات والارض فلا معنى لحلوله في الجارحة المخصوصة وعلى تقدير ان يكون المراد القدرة على
الوضع فهو مع منافاته لسياق الاية ايضا يكون اذ القدرة على الوضع انما هو حال في الشخص لا في الجارحة والا
في اقرب المجازات كما تقدم واما الثاني فلان التقدير في الاية ح يكون ومن اياته الاقدار على اختلاف السنتكم
واقداركم على ذلك او قدرته اياكم عليه واياما كان لابد فيه من حمل الالسنة على اللغات لما تقدم فالتجوز في الالسنة
حملها على اللغات مشترك في الطرفين مع التضمين والاضمار في الثاني ولا شبهة في ان المصير الى التجوز من غير اضمار
اولى من المصير اليه معه كما لا يخفى فيتم المطلوب ان قلت لا نسلم سلامة ظاهر الكلام من الاضمار على التقدير الاول
اي مع عدم حمل الاية على الاقدار ايضا اذ الكلام ح ومن آياته خلق السموات والارض ووضع اختلاف السنتكم
اي اللغات المختلفة فلما حصل الاضمار ما لا غناء عنه على التقديرين لما عرفت من انه يبطل ارادة الاقدار من الاية
بكون التقدير ومن اياته اقداركم على التكلم باللغات او على وضعها فحينئذ فلذلك حمل الالسنة على اللغات
في الاستدلال اولى بل الامر في هذه الاية على زعم القائل اسهل من الاية السابقة عكس ما توهمه جماعة فيكون
المستفاد من الاية ان اللغات المختلفة كخلق السموات والارض من ايات الله سبحانه والخلق في السموات
والارض مستند اليه بظهر منه بمقتضى السياق ان الامر في اللغات المختلفة ايضا كذلك فيتم الاستدلال والحاصل
لا شبهة في اولوية الحمل المذكور في مقام الاستدلال من الاحتمال المذكور آنفا لكن هنا احتمال آخر يمكن ان يكون
محملا للاية وهو ان يكون المراد اختلاف اللهجة من الاشخاص ولو كانوا من ارباب لغة واحدة حيث انه لا يشتبه
صوتان ولو كانا من اخوين في لفظ واحد في لغة واحدة ففيه من غرايب الصنع وعجايب الفطرة ما لا يخفى على ذي
مسكة وهو ادل على القدرة لان بدايع الصنع فيه اكثر وغرايب الفطرة فيه اكمل اذ الاختلاف هنا في كل شخص مع

الاشخاص وهناك في كل فرقة من الفرق وطايفة من الطوايف فعلى هذا لا دخل للاية فيما نحن فيه لكنه خلاف
للظاهر اذ لا شبهة في بعد ان يكون هذا المعنى والتفاوت من الاقتضاء في قوله تعم واختلاف السنتكم فلا
يندفع مثل هذا الاحتمال في الاستدلال ومنها انه لو لم يكن اللغات توقيفية لما توجه الذم في التسمية من
جهة التوقيف والتالي باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعم ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان حيث يفهم منه الذم في التسمية من قبل انفسهم فلو لم يكن التسمية
توقيفية لما توجه الذم وثانيا بقوله تعم وعلم الانسان ما لم يعلم وجه الاستدلال ان كلمة الموصول للعموم فمدلول
الاية ان كل ما علمه الانسان انما هو بتعليم الله سبحانه فيثبت هذا المرام ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وتبيانا لكل شيء والعموم في الايتين يشمل اللغات ايضا وهذه الايات الثلث قد نقل العلامة ره في
النهاية الاستدلال بها على مذهب اصحاب هذا القول وفيه من الضعف ما لا يفتقر الى البيان اما في الاولى فلان المراد
اما مطلق التسمية او تسمية خاصة وعلى الاول فالشرطية مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع والاية غير دالة
على ذلك كما ستقف عليه وعلى الثاني نمنع الشرطية لجواز ان لا يكون مطلق اللغات توقيفية ومع ذلك لم يجز
اطلاق بعض الاسماء على بعض المسميات كما لا يخفى والذم في الاية الشريفة انما هو في اطلاق اسم الالهة على
الاصنام واين ذلك من المرام وعلى تقدير تسليم ان المراد من الاسماء في قوله تعم ان هي الا اسماء ما ذكر
توجه الذم باعتبار التسمية بل انما هي لعبادة تلك المسميات لاعتقاد الهيتهم كما يظهر ذلك من صدر الاية وقبلها
وهو قوله تعم يا صاحبي السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها الخ واما في الثاني فلانا لا نسلم ان مدلولها كل ما علمه الانسان انما هو بتعليم الله سبحانه بل ما لا علم
من قبل نفسه لوضوح ان عموم الموصول انما هو في صلته فالاستدلال انما يتم اذا علمنا ان العلم باللغات ليس بعلم
الانسان بنفسه وكونها كذلك موقوف على الاستدلال بالاية بها وعلى جعلها دليلا للمطلب فيلزم الدور
واما في الثالث فللقطع بعدم شمول الايتين اللغات لعدم تحقق لغة الترك ونحوها في الكتاب ولعلم ان اكثر اللغات
في قوله ما فرطنا في الكتاب اي عبارة عن القران فلو كانت اللغات داخلة فيه بحيث يجب التوقيف يلزم ان لا يكونوا
قبل نزول القران عالمين بتلك اللغات وفساده غني عن البيان وبالجملة ان ضعف التمسك بالايات المذكورة مما
لا ارتياب فيه ولا شك يعتريه واستدل لذلك ايضا بان اللغات لو كانت اصطلاحية لامتنع العلم بشيء

الاستدلال بالايات الثلث المذكورة على صحة التوقيف ضعيف

منها وبطلان التالي مما يشهد به الوجدان وظهوره اغنى عن البيان اما الشرطية فلانه على تقدير اصطلاحية
الجميع لو اريد تعليم بعض منها لافتقر الى التوصل بلفظ اخر بان يقال ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى او
وضعته لذلك او معناه ذلك وهذه الالفاظ التي قد ذكرت في مقام البيان ايضا اصطلاحية بناء على الفرض
ببطلان الدلالة الذاتية فنقول الكلام فيها اما بواسطة اللفظ الاول الذي ذكرت في بيانه او بواسطة لفظ
اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما مستحيل والمتوقف على المستحيل مستحيل. والجواب
عنه ان ذلك انما يلزم اذا كان طريق الاستفادة والافادة منحصرا في الالفاظ وفساده مما لا يخفى لحصولهما
بالترديد والتكرير بالقراين والاشارة كتعليم الاطفال لغة الاباء على ان الايراد على تقدير تسليمه لا
اختصاص له باصطلاحية اللغات لوروده على التوقيف ايضا اذ تعليم العباد بوضع الالفاظ اما بطريق الوحي او
بخلق الاصوات في بعض الاجسام ليصوت بذلك وعلى التقديرين يتوجه الايراد المذكور فيجاب بما ذكر ويمكن
التخلص هنا بنحو اخر وهو انه تعم يخلق علما ضروريا في قلوبهم ليحصل منه التفاهم واستدل القائلون باصطلاح
اللغات من وجهين نقلي وعقلي اما الاول فهو قوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ووجه الاستدلال
ان المراد باللسان اللغة فدلت الاية كون الرسول المرسل الى كل قوم بلغتهم ومقتضى ذلك سبق لغة كل قوم
على ارسال الرسول اليهم فلو كانت اللغات توقيفية يلزم ان يكون مسبوقة به لان العلم بالامور التوقيفية لا
يحصل الا بالارسال على شيء فيلزم ان يكون الشيء الواحد سابقا على شيء ومسبوقا به وهو محال والجواب عنه
لا نسلم ان مقتضى الاية ما ذكر لوضوح ان من جملة الرسل ادم عم ومعلوم انه حين الارسال لم يكن له قوم فضلا
عن لغتهم المتفرعة على وجودهم فيحمل الاية على ان المراد منها اتحاد والمطابقة بين لغة الرسول وقومه سواء
كانت تلك اللغة من الامور التوقيفية ام لا فعلى هذا لا يكون الاية منافية للتوقيف ومثبتة للاصطلاح
كما لا يخفى ان قيل ان في الاية ظاهرين احدهما النكرة الواقعة في سياق النفي والثاني ان ارسال كل رسول مسبوق
بلغة قومه وابقائهما على حالهما غير ممكن لما مر من ان من جملتهم ادم عم وهو حين الارسال لم يكن له قوم فضلا
عن مسبوقيته بلغتهم فلا بد لدفع المحذور من صرف احدهما والحمل على خلاف الظاهر وهو كما يمكن بما ذكر يمكن
تخصيص الرسول بغير ادم عم ايضا بل الثاني اولى لاولوية التخصيص من المجاز وعلى الاستدلال مبني عليه قلنا
هذا وان كان مسلما لكنه لا يجدي في مقام الاستدلال اذ مع تخصيص الرسول بغير ادم عم وان امكن ارادة الظاهر

دليل القائلين باصطلاح اللغات

الثاني بان يكون لغة كل قوم سابقة على ارسال الرسول اليهم الا ان اللغات على تقدير توقيفها لا يلزم ان يكون
مسبوقة بالنسبة الى تلك الرسل المرسل اليهم بل بالرسول في الجملة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه توضيح ذلك
انه على تقدير توقيف اللغات يمكن ان اوقفها الله تعالى ادم عم كما في قوله سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها ثم تعلم
ولده منه بتعليمه اياهم فتكلم كل طائفة منهم بلغة اختاروها من بين اللغات ثم ارسل الله تعالى رسولا بلسان
القوم المرسل اليهم فلا يكون ارسال الرسول الى قوم بلسانهم منافيا للتوقيف والحاصل ان الحق في التوقيف
على فرض التسليم وهو حمل رسول في الاية على عمومه بحيث يشمل ادم وغيره عم فيمكن والممكن وهو حمله
على غيره غير مناف على انه يمكن منع التنافي على تقدير العموم ايضا اما بالنسبة الى غير ادم عم فقد ظهر واما
بالنسبة اليه فبان يكون الله تعالى اوقفه على اللغات كلها ثم خلق الله تعالى حوا واولادهما وهم يتكلمون بتلك
اللغات ثم صار رسولا اليهم فعلى هذا يكون الاية محمولة على ظاهرها ومع ذلك لا يثبت منه اصطلاحية اللغات
ولا بطلان توقيفها اما الثاني فهو ما نقله العلامة قدس الله سره في النهاية من ان اللغات لو كانت توقيفية
لكان ايقافه الى المخلوق اما بخلق العلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا يكون كذلك فاما
اما الاول فلان خلق ذلك العلم الضروري اما في العاقل او غيره والاول باطل لاستلزامه ان يكون العلم به
تعالى ضروريا اما الملازمة فلان وضعه تعالى اللغات وصف له والعلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف ونوع
فالعلم الضروري بالوصف يستلزم ان يكون العلم بالموصوف كذلك واما بطلان التالي فلاستلزامه ان لا يكون
المعرفة تكليفا به وبطلانه مما يشهد به العيان وحرره قدس سره على ما في البرهان وكذا الثاني لاستحالة
ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني فلانه يفتقر السامع
في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال
ولعمري ان هذا الاستدلال اوهى من بيت العنكبوت وانه لاوهن البيوت لانا نختار انه ايقافه عم بخلق
علم ضروري في العاقل قوله انه يستلزم العلم الضروري بالله تعالى قلنا ان اريد انه يستلزم العلم الضروري بحقيقته الله
تعالى وذاته الاقدس وصفاته فمما لا يفتقر الى البيان ووضوحه يعوقه او ينعطف اليه وجوه الثنا وان اريد
استلزامه العلم الضروري بوجوده تعالى وبصفته سبحانه فهو مسلم وما ذكر في ابطال التالي من تنافيه الخبط
في الحيثيات والخلط اختلاف الجهات وانه اردت ان يظهر لك حقيقة الحال فاعلم ان القول بناء على التوقيف

ان ادم

ان ادم عم علم اللغات بايقافه سبحانه ولو سلم ان علمه بها بخلق علم ضروري فيه بان واضعها الله سبحانه لاستلزامه
العلم الضروري بوجوده سبحانه فغايته ما يلزم من ذلك العلم الضروري لادم عم بوجوده تعالى وهو مسلم قوله انه
يستلزم انتفاء التكليف بالمعرفة اما ان يكون المراد استلزامه انتفاء التكليف بالنسبة الى غير ادم عم
او بالنسبة اليه والاول ضروري البطلان بديهي الشاهد وهو ان العلم الضروري لادم عم بوجوده سبحانه
لا يستلزم ان لا يتوجه الامر بالمعرفة الى غيره ممن لا يحصل لهم معرفة اصلا كما لا يخفى نعم ان ذلك انما يتوجه
اذا قيل بخلق العلم الضروري في كل احد لكنه مما لا يقول به احد والثاني لا يخلو اما ان يكون المراد انتفاء التكليف
بالنسبة الى غير الوجه الا بالنسبة الى غيره او انتفاؤه بالنسبة الى ذلك الوجه فهو مسلم حذرا من تحصيل
الحاصل ولا مفسدة فيه اصلا ولا خصوصية له بالنسبة الى هذا المقام لتحققه في كل ما كان على هذا المنوال والحاصل
ان المحذور وهو انتفاء التكليف بالمعرفة بالنسبة الى كل احد غير لازم واللازم وهو انتفاؤه بالنسبة الى خلق
فيه العلم الضروري غير محذور وعلى انه يمكن منع الملازمة مطلقا لانه بناء على ان اللازم على تقدير كون الايقاف
بخلق علم ضروري به مع مزية كون هذا المعنى معنى لهذا اللفظ واللفظ موضوعا له ويمكن حصول ذلك مع عدم الالتفات
الى الواضع فضلا عن العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما لا يخفى ثم نختار انه ايقافه تعالى بغير علم ضروري
انه يفتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه قلنا لا انحصار له بالتنصيص
لو ورد على القول بالاصطلاح ايضا كما علمت ما اسلفناه والجواب عنهما واحد وهو ما تقدم من امكان حصول
التعريف بالقرائن والاشارة كما في الاطفال والمستند للقول بالتفصيل على الوجه الاول من كون الضروري
المفتقر اليه في التعريف توقيفيا والباقي اصطلاحيا اما بالنسبة الى ذلك المقدار فلانه لو لم يكن ذلك توقيفيا
بل يكون الجميع اصطلاحيا يلزم الدور اذ معرفة الباقي متوقفة على معرفة ذلك المقدار ومعرفته على تقدير
اصطلاحيته متوقفة على الباقي فيلزم توقف الشيء على نفسه واما بالنسبة الى الباقي فلعله الدليل الاول
للقول الثاني وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو وان كان يشمل الجميع لكن استثني
ذلك المقدار منه في بيانه لكنك قد عرفت بما ذكر ضعف الوجهين فلا حاجة الى الاعادة وعلى الوجه الثاني
من كون المفتقر اليه في التعريف اصطلاحيا والباقي توقيفيا اما بالنسبة الى ذلك المقدار فلانه لو لم يكن
ذلك المقدار اصطلاحيا بل يكون توقيفيا ايضا لزم الدور والتسلسل اذ الجميع يكون بالوحي والعلم بذلك

مستند القائل بالتفصيل

الوحي لكونه بطريق الالفاظ يفتقر الى وحي اخر وهكذا اما ان يعود او يذهب الى غير النهاية فيلزم
او يتسلسل واما بالنسبة الى توقيفية الباقي فلما ذكر في القول الاول وان كان شاملا للجميع لكنه استثنى
ذلك المقدار لما مر في بيانه وحيث قد عرفت مما قدمنا الجواب عن وجه الاستثناء ظهر لك ضعف ذلك
من القول بتوقيفية الجميع وهو القول الاول واما المستند للقول بالتوقف فقد ظهر مما تقدم في تقريب
وهو ان المذكور في بيان الاقوال الثلثة غير مفيد للعلم مع امكان الجميع عقلا فيجب التوقف في ذلك
ويتوجه عليه ان المراد من العلم في هذا المقام اما معناه الظاهر وهو المانع عن النقيض فعدم استفادته
من الادلة المذكورة وان كان مسلما لما تقدم من قيام الاحتمالات المتكثرة فيها لكن الافتقار اليه في
المقام ممنوع وكما انه يكتفي في وضع اللفظ لمعنى بالظن ولا يقدح في ذلك قيام الاحتمال المرجوح لكن الشرع
والفرق تحكم وان اريد معناه الاعم الشامل للظن ايضا فعدم استفادته مما ذكر في غير القول الاول وان كان
مسلما لما ظهر مشروحا لكنه لا يوجب عدم المصير الى القول الاول اذ ما ذكر في بيانه لا يستفاد منه الظن
بصحته وقد علم وجهه فيما سلف ويؤيد ذلك بعد اهتداء الناس الى هذه الاختلافات القريبة واللغات
المختلفة المتكثرة ان قلت ان الوضع في اللغات لو كان مستندا الى الله تعالى لكان جميعها حقايق شرعية فلا معنى
للنزاع في ثبوتها وعدمها في جملة من الالفاظ العربية وكذا تقسيم الحقايق الى الاقسام الثلثة التي هي
اللغوية والشرعية والعرفية للزوم تقسيمها الى الشرعية والعرفية لا غير قلت انه يمكن ان يكون النزاع في ثبوت
الحقيقة الشرعية وعدمه مبنيا على النزاع في هذه المسئلة بان يكون المثبتون للحقيقة الشرعية هم الذين
ذهبوا الى ان واضع اللغات هو الله تعالى والنافون لها هم الذين ذهبوا الى خلافه وان تقسيم الحقايق الى
الاقسام المذكورة ايضا مبني على ذلك لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلعدم صحته في نفسه اذ من النافين
من توقف في المسئلة وكذا بعض المثبتين بل اختار بعض منهم اصطلاحية اللغات فلو كان الامر كما ذكر لما وجه للتوقف
لكل من النافي والمثبت في هذه المسئلة لتعيين المصير الى الاصطلاحية للاول والتوقيفية للثاني ولا
يمكن للمثبت القول باصطلاحية اللغات واما ثانيا فلان النزاع في مسئلة الحقيقة الشرعية انما هو في جملة
من الالفاظ العربية وهذه المسئلة انما هي في جميع اللغات فلو كان النزاع في الحقيقة الشرعية مبنيا على هذا
النزاع لزم القول بثبوت الحقيقة الشرعية لارباب التوقيف في جميع الالفاظ العربية بل في جميع اللغات

مع انه

مع انه لم يتفوه به احد وايضا ان تقسيم الحقايق الى الاقسام الثلثة مما اتفقت عليه الاراء ولا احد خالف في ذلك
فلو كان الامر كما ذكر لما يكون عند كل طايفة من القايلين بالتوقيف واللغوية والعرفية عند القايلين
بالاصطلاح وفساده مما لا يكاد يخفى على من له ادنى اطلاع بمباحث الفن قلنا قد علمت في مسئلة
في الحقيقة الشرعية ان الشارع الذي يستند اليه الوضع في الحقيقة الشرعية في اصطلاحهم هو النبي صلى الله عليه وآله
يستند اليه الوضع في الحقيقة الشرعية هذه المسئلة بناء على التوقيف هو الله تعالى فلا ارتباط لاحدى المسئلتين
بالاخرى فلا معنى لجعل احديهما مبنى الاخرى وعلى تقدير ان يكون الوضع في الحقيقة الشرعية في الاصطلاح
عبارة عن الالفاظ الخاصة التي نقلها الشارع الحقيقي عن معانيها الاصلية الى المعاني المعلومة فيعلم هذا لا يلزم
ان يكون جميع اللغات حقايق شرعية بالمعنى المذكور وان كان الوضع فيها مستندا الى الله تعالى فيكون الحقايق
اللغوية في الاصطلاح الالفاظ المستعملة في معانيها الابتدائية مطلقا ولو كان واضعها الله سبحانه
ذكر كلام الاصفهاني ومن العجايب ما صدر من بعض في هذا المقام من تفريعه على هذه المسئلة المعروفة ثمرة مسئلة
مهر السر والعلانية وهي ما اذا تزوج رجل المرأة بالف درهم سرا واصطلحا على تسمية الالفين بالالف قال
فهل الواجب الالف وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي او الالفان نظرا الى الوضع الحادث فيه وجهان مبنيان على
ما لا يخفى اما اولا فلان التفريع على فرض صحته على عكس ما ذكره فينبغي ان يقول فهل الواجب الالفان نظرا الى
اللغوي او الالف نظرا الى الوضع الحادث كما لا يخفى على المتامل ولعله لهذا عدل بعضهم عنه فقال لو اصطلحا على تسمية
الالفين بالالف فبناء على التوقيف يلزم الالفان ولا مدخلية لاصطلاح المتعاقدين في ذلك وعلى القول بالاصطلاح
يصير المسئلة خلافية بناء على ان المناط هل الاصطلاح اللغوي السابق فيلزم الالفان ايضا والاصطلاح الطاري
فيلزم الالف واما ثانيا فلو صح ان النزاع في ان المعتبر في الالفاظ الصادرة من اهل الاصطلاح خاص هي المعاني
اللغوية او الاصطلاحية اعم من ان يكون اللغات توقيفية او اصطلاحية فبناء على التقديرين يكون الالفاظ حقايق
لغوية كما عرفت والنزاع في ان المعتبر المعاني اللغوية او الاصطلاحية فلا وجه لهذا التفريع اصلا واما ثالثا
فلان النزاع في المسئلة انما هو عند عدم معلومية قصد المتكلم من اهل الاصطلاح فما اشتبه هل المحمل في ذلك
المعنى اللغوي او الاصطلاحي واما عند المعلومية فلا معنى للنزاع اصلا لوضوح انه بعد معلومية قصده على الفتة
الوضع اللغوي كيف يمكن احتمال حمله على المعنى اللغوي الذي يقطع بعدم ارادته وما نحن فيه من هذا القبيل اذ المفروض

ارادة المتخاطبين الالفاظ الاولين من الالفين وتسميته به فلا وجه للنزاع بل ينبغي الحكم بتعين الاول لوضوح ان العرف
تابعة للمقصود وانت اذا احطت خبرا بما ذكرناه تعلم انه لا وجه لهذا التفريع بل الحق ان المسئلة من المسايل
العلمية التي لا يترتب عليها ثمرة في شيء من الفروع والمطالب العملية لان اللازم في الالفاظ التي ثبت فيها الحقايق
الشرعية الحمل على معانيها الشرعية دون اللغوية سواء كان الوضع في المعاني مستندا الى الله تعالى او البشر كما ظهر
وجهه مما سلف وفي غيرها الحمل على المعاني اللغوية مطلقا فيما اذا لم يكن لها معان عرفية ومعها يرجع الى النزاع
المعروف الاتي في تقديم اللغة او العرف وكذا فيما اذا كانت لها معان شرعية وتعذر ارادتها لقيام القرينة
ولا يتفاوت الحال في شيء من ذلك سواء كان الوضع مستندا الى الله تعالى او البشر كما لا يخفى على من لاحظ مباحث
الفن وتدبر **الفصل الثالث** في الحقيقة العرفية تحقيق الحال في ذلك يستدعي التكلم في حدها وتقسيمها الى
العامة والخاصة وبيان الفرق بينها وبين الشرعية واللغوية وبسط الكلام فيها في مباحث **الاول** في تحديدها
وتعريفها فنقول والذي يظهر من تضاعيف كلماتهم في ذلك يرجع الى امور ثلثة **الاول** انها هي التي استفيد
منها المعنى في العرف بالفعل ام لا **والثاني** انها التي اعتبر فيه الاستفادة الفعلية فهي ما استفاد منه المعنى
في العرف بالفعل **والثالث** انها اللفظ المستعمل في غير المعنى الاصلي الابتدائي بوضع طار بشرط ان لا يكون الوضع
الواضع الاول ولا الشارع تحقيق الحال في اظهار المختار من هذه الاقوال يستدعي بيان الفرق بينها ليظهر
حقيقة المقال فنقول ان النسبة بين هذه الوجوه اما بين الاول والثاني فعموم مطلقا لوضوح ان كلما يصدق
عليه التعريف الثاني يصدق عليه الاول ولا عكس كلية لصدق الاول في الموضوعات الطارية المهجورة بل
الموضوعات الاصلية المهجورة ايضا فيما اذا استفيد منها المعنى في العرف ثم هجر كما لا يخفى واما بينه وبين الثالث
فكذلك فكلما يصدق عليه الثالث يصدق عليه الاول من غير عكس لصدق الاول على الحقيقة اللغوية
كالماء والنار والبارد والحار وغيرها مما يكون على هذا المنوال بخلاف الثالث واما بين الاخيرين فعموم من وجه
لتصادقهما في الموضوعات الطارية الغير المهجورة وتفارق الثاني عن الثالث في الموضوعات الابتدائية الغير
المهجورة والثالث عنه في الموضوعات الطارية المهجورة ومما ذكر ظهر النسبة بين العرفية بالتفاسير الثلثة
وبين اللغوية بان النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الاول عموم مطلقا لانه كلما يصدق عليه اللغوية
يصدق عليه العرفية بهذا التفسير ولا عكس لصدقه على الموضوعات الطارية دونها مع احتمال العموم من وجه

لاحتمال

لاحتمال ان يكون بعض اللغوية مما لم يستفد منه المعنى في العرف وبينها وبين العرفية بالتفسير الثاني عموم
من وجه لتصادقهما في الموضوعات الابتدائية الغير المهجورة وتفارق اللغوية عن العرفية بهذا التفسير في الموضوعات
الابتدائية المهجورة والعرفية عن اللغوية في الموضوعات الطارية الباقية وبينها وبين العرفية بالتفسير
الثالث تباين كما لا يخفى وكذلك يظهر النسبة بين الشرعية والعرفية بتلك التفاسير بان يكون النسبة بينها
وبين العرفية بالتفسير الاول عموما مطلقا اذ كلما يصدق عليه الشرعية يصدق عليه العرفية بهذا التفسير
ولا عكس لما عرفت من صدقه على الموضوعات الابتدائية والطارية التي يكون الوضع فيها مستندا الى غير
الشارع وعدم صدق الشرعية عليهما بين وهكذا الحال بينها وبين العرفية بالتفسير الثاني هذا ان اريد
بالعرف الملحوظ في هذين التفسيرين اعم من العام وغيره واما اذا اريد منه الاول فيكون بينهما تباين اذ استفادة
المعاني الشرعية في الالفاظ الشرعية انما هي بالنسبة الى المتشرعين بشريعة نبينا لا بالنسبة الى كل اهل اللسان
فتامل واما النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الثالث فتباين كما لا يخفى وانت بعد اطلاعك على ما ذكرنا
يظهر لك ان الحق هو التفسير الثالث اذ كما يكون الحقيقة اللغوية الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها
بمعونة وضع واضع اللغة والشرعية الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع الشارع على ما مر
الكلام في كل منهما بما لا مزيد عليه ينبغي ان يكون الحال في الحقيقة العرفية ايضا كذلك بان يكون الالفاظ التي يكون
استفادة المعاني منها بمعونة وضع العرف لا اهل اللغة والشارع ومعلوم ان مقتضى ذلك مباينتها لكل منهما
وان مجرد فهم المعنى من بعض الالفاظ في العرف بمجرد وضع اهل اللغة لا يقتضي ان يكون ذلك حقيقة عرفية كما
لا يخفى ولما لم يكن النسبة بين العرفية بغير التفسير الثالث واللغوية والشرعية مباينة كلية ظهر ان الحق
بين التفاسير المذكورة هو الثالث وايضا قد اتفقوا على تقسيم الحقايق الى الاقسام الثلثة ومقتضى ذلك ان يكون
كل واحد منها قسيما للاخر وهو انما يتحقق على التفسير الثالث لا غيره انه قلت ان الحقايق العرفية لو كانت من الموضوعات
طارية لما يكون الالفاظ المخترعة من ذلك قلنا ان الكلام في الحقيقة العرفية المتحققة ومعلوم انها من الموضوعات
الطارية لا المخترعة وعلى فرض تحققها نقول بانه داخل تحت العرفية بناء على استناد الوضع في الحقايق اللغوية
الى الله سبحانه وتحت اللغوية بناء على اصطلاحية اللغات ويمكن القول بانه داخل تحت العرفية على الحالين ولا
يتفاوت الحال في ذلك على التقديرين **والمبحث الثاني** في تقسيمها الى العامة والخاصة فنقول قد عرفت مما سلف ان

بلغ [illegible] على العاشر

الحقيقة العرفية هي الموضوعات الطارية اي التي يكون استفادة المعاني منها بوضع طار فالحق ان في ذلك الوضع
اما يتعين فيه الواضع كالفقه والاصول والمنطق والنحو والصرف وغيرهم كالطهارة والنجاسة والخلع
والمبادات بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية والحقيقة والمجاز والعلاقة وتنقيح المناط والصغرى
والكبرى والموضوع والمحمول والفاعل والمفعول والحال والتمييز والصحيح والمعتل والمضاعف والاجوف
وغيرها من الاصطلاحات المتكررة في انواع العلوم وانحاء الرسوم التي قد عينت لغير معانيها الاصلية قطعا
او لا يتعين فيه الواضع كالدابة والقارورة والغائط وغيرها من الالفاظ التي عينت في غير معانيها
اللغوية من غير ان يكون التعيين فيها مستندا الى طايفة مخصوصة فالاول يسمى بالعرف الخاص والعرفية
الخاصة والثاني بالعرف العام والعرفية العامة فتقسيمها الى القسمين باعتبار تعيين الواضع **ايراد**
مقال لدفع اشكال اعلم انه يتوجه في المقام ايرادان الاول ان مقتضى ما ذكر في هذا المقام في وجه تقسيم
العرفية الى القسمين المذكورين ان يكون الحقيقة الشرعية من العرفية الخاصة فكيف تجعل قسيم الشيء
قسيما له والثاني ان الوضع مع عدم تعيين الواضع فاسد لان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة على
المعنى والتعيين لا يتصور من غير تعيين الواضع ان التعيين فعل لا يمكن اجتماع قاطبة اهل اللسان عليه كما
لا يخفى والجواب اما عن الاول فهو ان الامر وان كان كذلك الا انهم افردوا ذلك النوع من العرفية الخاصة
بالذكر لاختصاصه بمزيد الاحكام بالنسبة الى الانواع الاخر كما لا يخفى على انه يمكن ان يقال يمنع كون الحقيقة
الشرعية الحقيقة العرفية بجريان الاصطلاح في تسمية العرفية ما لا يكون واضعه الشارع وتسمية الشرعية
ما يكون كذلك فعلى هذا لا يكون الحقيقة الشرعية نوعا من العرفية الخاصة حتى يورد انه كيف جعل قسم
الشيء قسيما له بل هو قسم آخر بل الكل من اللغوية والعرفية ولهذا قيل ما العرفية ما لا يكون واضعه الشارع
واما عن الثاني فهو ان الحقائق العرفية باسرها منقولات والايراد انما يتوجه اذا كان طريق النقل منحصرا
في التعيين منه وهو غير مسلم للمعرفة في مقدمة الكتاب من انه كما يكون بالتعيين كذا يكون بالتعين وهو
ان يكون اللفظ مستعملا في غير معناه الاصلي مجازا ثم غلب استعماله فيه بحيث يفهم منه ذلك المعنى من غير
افتقار الى قرينة وهجر المعنى الاول بحيث يكون اذا ذكر مع تعذر على القرينة والمانع البلوغ الى هذا الحد
لكثرة الاستعمال الذي صدر من كثير من المستعملين فلا يمكن الاستناد الى بعض معين فلذا قيل ان

الواضع فيه غير معين ومقتضى ذلك انحصار طريق الحقيقة العرفية في النقل التعيني ويمكن ان يقال ان القول
بكون الواضع فيها غير معين في مقابلة العرفية الخاصة حيث ان الواضع فيها طايفة مخصوصة مشخصة
ويكون تلك الالفاظ حقايق في تلك المعاني بالنسبة الى مكالماتهم ومكالمات من يخاطب باصطلاحهم دون غيرهم
بخلاف العرفية العامة فانها حقايق في معانيها عند قاطبة اهل اللسان فعلى هذا يمكن ان يكون الناقل فيها بعضا
لكن لما تبعه قاطبة اهل اللسان في ذلك ويكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المنقول اليه عند الجميع قيل
ان الواضع فيه غير معين اي حقيقته في ذلك المعنى غير مختصة عند طايفة دون اخرى كما في العرفية
الخاصة او يقال معنى كون الواضع فيها غير معين انها مجهولة الواضع في الانظار وان كان معينا في نفس
الامر لكن فيه تامل لا يخفى على المتامل **المبحث الثالث** في ثبوت الحقيقة العرفية وما يناسب تلك المقالة
في ثبوت الحقيقة العرفية
فنقول اما الخاصة منها فثبوتها في الغاية بحيث لا يفتقر الى البيان ولم ينازع فيها احد من الاعلام والاصطلاحات
المتداولة في انواع العلوم والرسوم شاهد صدق على هذا المرام واما العامة فالذي يظهر من تصريح جماعة
ممن عثرنا على كلامهم في هذا المقام انها ايضا كذلك لكن الذي يظهر من العلامة رفع مقامه في النهاية تحقق
الخلاف في ذلك حيث قال ما حاصله انه لا نزاع في امكان الحقيقة العرفية وانما الخلاف في الوقوع ورد
ثم على بعض من لا يعتني بمقالته عن عدم الوقوع وادعى الاستحالة في ذلك وكيف كان والحق ان ثبوتها
مما لا ينبغي النزاع فيه للقطع بان هيهنا الفاظا كثيرة يستفاد منها المعاني المغايرة للمعاني اللغوية من غير
افتقار في ذلك الى قرينة ولا يتفاوت الحال فيه عند طايفة دون طايفة وهذا هو شان الحقيقة كالدابة
فانها موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض واختصت في العرف ببعض البهايم والقارورة فانها اسم
لكل ما يستقر فيه الشيء واختصت فيه بالزجاج والملك فانه ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة واختص فيه
ببعض الرسل والخابية فانها موضوعة لما يخبأ فيه واختصت بالبعض وغيرها وهذه الالفاظ المذكورة
اما عينت للمعاني المهجورة في اول الامر بالبداية واستعملت في بداية الامر فيها مجازا ثم بكثرة الاستعمال
صار الامر فيها على الوجه المذكور والامر في بعضها على النحو الاول والامر منها على النحو الثاني واي منها كان
يثبت المرام اذ على الاول يكون الالفاظ كلها منقولات بالنقل التعييني وعلى الثاني بالنقل التعيني وعلى الثالث
بالوجهين وعلى جميع التقادير يثبت المرام ان قيل ان وضع الالفاظ لا يراد ما في الضماير والقلوب والظاهر
في الرد على منكري ثبوت الحقيقة العرفية

المرجح والمطلوب وهذا يحصل بالقدرة فالداعي لتغييرها حتى يثبت الحقيقة العرفية قلنا لا نسلم الاشتهر في
ان احاطة الالفاظ لجميع المعاني بان يكون بازاء كل معنى لفظ غير ثابتة وكيف مع ان الالفاظ متناهية
لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية وامتناع احاطة المتناهي بغير المتناهي فهل قد يكون الحاجة
ماسة الى التعبير عن بعض المعاني الذي لم يتحقق له وضع وذلك المعنى اما ان يكون من المعاني المناسبة لما وضع
له في اللغة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون التعبير عن ذلك المعنى المفتقر اليه باللفظ المخترع او بالموضوع
لغة فهنا احتمالات اثنان التعبير عن المعنى الغير الموضوع له في اللغة ولا المناسب له والمعنى الغير الموضوع
له في اللغة المناسب له باللفظ اللغوي وعلى الاول لا يمكن ان يكون ذلك على طريق المجاز لانتفاء العلاقة
كما هو المفروض بل يتعين ان يكون ذلك بتعيين اللفظ له وهذا ما سماه ائمة الاصول والبيان بالمرتجل
وعلى الثاني يمكن ان يكون الاستعمال حقيقة كما يمكن ان يكون مجازا لكن فرط الحاجة الى التعبير عنه صار سببا
لكثرة استعماله فيه حتى بلغ الى حد الحقيقة فهذا هو الداعي لتغيير اللغة وثبوت الحقيقة العرفية لا يقال ان
كثيرا من الحقائق العرفية تسميتها يكون لبعض افراد مسمياتها اللغوية والمذكور لا يصلح وجها الا لثبوتها
في المعاني المغايرة لمسمياتها كما لا يخفى لانا نقول ان ذلك انما هو لشدة الحاجة الى التعبير عن ذلك البعض
دون الاخر وهي موجبة لكثرة استعمال اللفظ هناك دونه او لتعيينه فيه اولا للامر الاول وهو ما تقدم
هذا واستدل القائل باستحالة الحقيقة العرفية بانه يمتنع اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ وكانه توهم
انحصار طريق ثبوت الحقيقة العرفية في التعيين والا فالحكم بامتناع تحقق غلبة الاستعمال من الكثير مما
لا وجه له ولا برهان عليه وكيف مع ان تحقق الغلبة من الكثير اظهر من تحققها من القليل كما لا يخفى على من ليس
له حظ من العلم الا قليل ولا يكاد يشتبه على من لا يكون له نصيب من الدراية الا يسير على انا نقول ان استحالة
التعيين من الكثير على فرض التسليم انما يكون مسلمة عند اسناده الى جميعهم في نفس الامر واما اذا استند
الى بعض وتبعه الباقي في ذلك ويكون الاستناد الى الجميع لذلك فلا كما ظهر حقيقة ذلك مما اسلفناه
بقي الكلام في هذا المقام في ان حصر الحقائق في هذه الاقسام هل يكون صحيحا فلا يوجد حقيقة
الا وقد اندرج تحت واحد منها او لا بل هنا قسم اخر غير مندرج تحت شيء منها فالظاهر جاحته بل صريحهم
الثاني لان الاعلام الشخصية غير مندرجة تحت شيء من الاقسام المذكورة مع كونها حقائق لاستعمال

في ما

فيما وضعت لها وافادتها اياها من غير افتقار الى القرينة اما عدم اندراجها تحت الشرعية واللغوية فلظهوره
غني عن البيان وكذا الحال بالنسبة الى العامة من العرفية واما عدم اندراجها في العرفية الخاصة فلتصريحهم
بان الوضع فيها من فرقة او قوم والاعلام ليست كذلك لاختصاص الوضع فيها بواحد وافرط بعض في هذا
المقام فادعى انها ليست بحقائق ولا مجازات قال العلامة في النهاية الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها
من الالفاظ والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وذلك يستدعي كونهما قد وضعا
قبل هذا الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له
ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا وفي فساد هذا الاستدلال مما لا يفتقر الى البيان
اذ المراد من الموضوع له في قولهم ان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اما ان يكون الموضوع له
اللغوي او الاعم وعلى الاول نقول ان انتفاء ذلك بالنسبة الى المعنى العلمي وان كان مسلما لكن الذي يلزم
من ذلك ان لا يكون الاعلام حقيقة لغوية بالنسبة الى المعاني العلمية وهو مسلم ولا يلزم منه انتفاء الحقيقة
مطلقا ضرورة ان نفي الاخص لا يستلزم لنفي الاعم وعلى الثاني نقول ان ذلك وان كان مسلما لكن استلزامه
ان لا يكون الاعلام حقائق بالنسبة الى المعاني العلمية ممنوع وكيف مع انها قد عينت بازاء تلك المعاني وليس
المراد من الوضع الا ذلك وقوله وذلك يستدعي كونهما قد وضعا قبل هذا لاستعمال لغة الخ لا يخفى ما فيه
لانه على التقدير الاول وان كان مسلما ضرورة ان استعمال اللفظ في الموضوع له اللغوي مسبوق بالوضع اللغوي
لكن على تقدير تسليم انتفاء ذلك في الاعلام لا يلزم ان لا يكون حقيقة كما تقدم وعلى التقدير الثاني ممنوع
الملازمة ضرورة ان استعمال اللفظ في الموضوع له المعنى اللغوي انما يستدعي تحقق ذلك الوضع لا الوضع اللغوي
كما لا يخفى وقوله لانها لم تكن من وضعهم ان اريد ان الاعلام ليست من الموضوعات اللغوية بالنسبة الى المعاني
العلمية فهو مسلم لكن لا اختصاص له بالاعلام بل كل من الحقائق العرفية والشرعية كذلك فكما لا يمنع ذلك من
اتصافهما بوصف الحقيقة فليكن غير مانع بالنسبة الى الاعلام لانتفاء الفارق وان اريد انها ليست من
موضوعاتهم مطلقا فهو ممنوع وكيف مع ان مثل زيد ونحوها من الاسماء المتكثرة موضوعة في اللغة لغير
المعاني العلمية وذلك مما لا ارتياب فيه ولا شك يعتريه فالحق ان الاعلام في المعاني العلمية حقائق بالنسبة الى
واضعها ومن يخاطب باصطلاحهم لصدق حد الحقيقة عليه وانكاره مما لا وجه له بقي الكلام في انها هل تكون

مندرجة تحت واحد من الاقسام المذكورة اولا بل هي قسم اخر على حدة فلا يصح حصر الحقايق في الاقسام المتقدمة
فنقول الظاهر اندراجها تحت العرفية الخاصة والظاهر ان مراجع من كون الوضع فيها من فريق او طايفة
انها حقيقة عندهم لا لزوم سد ول الوضع منهم لبعد ان يكون الاصطلاحات المتكررة في العلوم وغيرها
باسرها مما اتفق عليه طايفة ثم عينوا بازاء معانيها بل الظاهر حدوث بعضها من بعض ثم تبعه غيره من دخل معه
في فن سواء كان ذلك البعض واحدا او متعددا والارتج الاعلام ايضا كذلك لانها حقيقة في المعاني العلمية عند
من يطابق الواضع في ذلك على ان دعوى حصر الوضع في الاعلام من واحد ممنوعة اذ ربما يتفق مشاركة جمع في
تعيين اسم لبعض المسميات والحمد لله الذي الارضين والسموات استقصاء على اعلم ان الاقسام المتصورة للنقل
بملاحظة اقسام الحقايق من اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية ستة عشر يحصل من ملاحظة
كل من الاقسام مع وضع الاخر نقل اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية ونقل الشرعية من الشرعية [عنه]
واللغوية والعرفية والاصطلاحية ونقل العرفية من العرفية واللغوية والشرعية والاصطلاحية
ونقل الاصطلاحية من الاصطلاحية واللغوية والشرعية والعرفية لكن بعض من هذه الاقسام معلوم
التحقق وبعضها معلوم العدم وبعضها محتمل الامرين والتفصيل يظهر بعد الاحاطة بما ذكرنا في هذه الاقسام
الثلثة فخذ ما ايتيك وكن من الشاكرين **الفصل الرابع** في الامور المتعلقة بالاقسام المذكورة للحقايق وفيه
مباحث **الاول** في تعيين الموضوع له منقول قد اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة الاول ان الالفاظ باسرها
موضوعة للامور الخارجية والثاني انها موضوعة للمعاني الذهنية والثالث انها موضوعة للماهيات من حيث
هي هي اي مع قطع النظر عن كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن والرابع التفصيل بان الالفاظ
في الجزئيات الخارجية موضوعة للاشخاص الخارجية والجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية وفي الكليات
للماهيات من حيث هي هي فهو قول بالاقوال الثلثة كل في مورد واستدل من ذهب الى الاول بانها لو لم يكن
موضوعة للحقايق الخارجية لما كانت متبادرة منها عند الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فلان ما لم يكن من المعاني الحقيقية والتبادر على ما تقدم حقيقة من خواص الحقيقة وخاصة الشيء لا يوجد في
غيره والا لم تكن خاصة له واما بطلان التالي فلظهور المتبادر من قولك دخلت السوق وبعت السلعة و[اعطيت]
الدراهم واشتريت الادام ودخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء ونحو ذلك الحقايق الخارجية بحيث لا يكون

في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الخارجية

انكاره

انكاره فلو لم يكن الالفاظ موضوعة بازائها لم يكن الامر كذلك ويمكن الجواب عنه بالمعارضة والمناقضة اما الاول
فمن وجوه الاول ان الالفاظ لو كانت باسرها موضوعة للموجودات الخارجية لامتنع اطلاق شيء منها حقيقة
على المعدومات في الخارج والشرطية ظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان شريك الباري والمعدوم والمنفي
وامثالها حقيقة في معانيها المفهومة منها مع انه لا تحقق لشيء منها في الخارج وكذا الكلام في الالفاظ [المستعملة]
في المعاني الكلية والصور الذهنية الجزئية والثاني انها لو كانت كذلك لزم امتناع الكذب في الاخبار
بطلان التالي غني عن البيان اذ الضرورة قاضية بانقسامها الى الصادقة والكاذبة اما الشرطية فلانه
بناء على هذا التقدير يلزم ان يكون كل خبر موضوعا للموجود في الخارج وما لا على فالمتكلم بزيد قائم الموضوع
لقيام زيد الموجود في الخارج انما يمكن عند تحقق القيام له في الخارج وح لا يكون الكلام الا صادقا واجيب عن [ذلك]
بان ذلك انما يتوجه اذا كانت دلالة الالفاظ على معانيها عقلية اذ ح يمتنع تخلف المدلول عن الدال كما
لا شبهة فيه فيلزم من الدال على النسبة الخارجية وهو الخبر تحققها في الخارج كما يلزم من اللفظ المسموع
وجود لافظه لكنه فاسد بل دلالتها وضعية وتخلف المدلول عن الدال بالدلالة الوضعية مما لا شبهة فيه
فح لا يلزم من قولنا زيد قائم الدال على تحقق النسبة في الخارج تحققها فيه نعم على هذا نقول ان تقسيم الخبر الى [الصدق]
والكذب باعتبار تحقق النسبة في الخارج وعدمه ويمكن ان يقرر الامر بناء على القول بكون الالفاظ موضوعة [بازاء]
المعاني الخارجية استعمال الخبر في الموضوع له انما يكون عند تحقق النسبة في الخارج وح لا يحتمل الكلام غير [الصدق]
وحكاية جواز تخلف المدلول لا ينفع وعند الاستعمال في غير الموضوع له وان كان محتملا لكن التقسيم غير
واردة على قسم واحد لكون الاخبار المستعملة فيما وضعت له صادقة ابدا والاخبار المستعملة في المعاني المجازية
لما وضعت لها كاذبة كذلك ويمكن ان يجاب عن المعارضة بجواب اخر وهو انها انما تكون متوجهة لو كان القايل
بكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الخارجية قايلا بكونها موضوعة للمعاني الخارجية المطابقة لنفس الامر
بحسب الواقع وهو مما لا يستقف عليه في حكاية تعين التسمية بتعين الصور الذهنية من كونها موضوعة للمعاني
الخارجية المطابقة لنفس الامر بحسب اعتقاد المتكلم فعلى هذا نقول ان زيد قائم موضوع عنده لقيام زيد الموجود
في الخارج باعتقاده فعند مطابقة الاعتقاد للواقع يكون صادقا وعند مخالفته يكون كاذبا ويمكن حمل الخبر
المذكور على ذلك والثالث ان الالفاظ باسرها لو كانت موضوعة للمعاني الخارجية لزم امتناع تحقق الوضع

في المركبات والحروف لان معانيها امور نسبية والنسبة لا وجود لها في الخارج والثاني باطل القطع بتحققه في الجميع كما حققناه في المقدمة بحيث لا يبقى معه شك وريبة وضعه يظهر ان المعارضة المذكورة مبنية على التسليم وغض العين عن الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بان الظاهر ان من قال بكونها موضوعة للمعاني الخارجية اراد ما يكون موجودا في الخارج بنفسه او بواسطة الغير والمنتفي في نسبة الوجود على الطرف الاول لا الثاني وأما الثاني فهو انا لا نسلم تبادر المعنى الخارجية عند انتفاء القرينية واستفادتها من الالفاظ المذكورة في الامثلة المتقدمة وان كانت مسلمة لكنها معروفة بالقراين الدالة على الخارجية كالدخول والبيع والشرب والاكل والشرب والفهم الذي لم يدل خلية في اثبات الحقيقة انما هو الفهم من غير معونة القرينة لكنه خلاف الانصاف اما اولا فلانه لا شبهة في تبادر المعاني الخارجية من الالفاظ المتقدمة وان تجردت عن القراين المذكورة واما ثانيا فلان الالفاظ المذكورة انما تصلح للقرينية لاستفادة المعاني الخارجية منها لوضوع انه لو اريد منه المعاني الذهنية لا يكون صالحة لذلك واستفادتها انما هو لتبادرها منها فلا يكون ذلك الا لوضعها لها فالحق الذي لا محيص عنه تسليم تبادرها منها لكن غاية ما يلزم من ذلك كونها حقيقة في تلك المعاني وكذا المعلوم فيما يكون الامر فيه على تلك الثانية ولا يثبت منه الكلية التي ادعاها المستدل من وضع الالفاظ باسرها للمعاني الخارجية وستعرف حقيقة الحال وتفصيل المقال عند ابن ذلك الحق من بين الاقوال واستدل القايلون بالثاني بما حاصله انها لو لم تكن موضوعة للصور الذهنية لما دارت معها وجودا وعدما وبعبارة اخرى وهي انها لو لم يكن كذلك لما تغيرت تسمية الشيء الواحد الخارجي بتغير الصور الذهنية والتالي باطل اما الملازمة فلان الصور الذهنية ح اما معان مجازية للالفاظ او ليست هي ايضا وعلى التقديرين لا وجه لعدم الانفكاك في الاطلاق عند انتفائها اما على الثاني فغير مفتقر الى البيان واما على الاول فلان المعاني المجازية الحقيقية للالفاظ ح غير الصور الذهنية اي الامور الخارجية والضرورة قاضية بان انتفاء المعاني المجازية غير صالح لسلب اطلاق الالفاظ على المعاني الحقيقية وكيف مع انه يوكد ذلك وان وضع الالفاظ للاستعمال في المعاني الحقيقية وانتفاء غيرها كيف يصير مانعا عن ترتب تلك الغاية وكذا اطلاق اللفظ على المعنى المجازي لا يسلب صحة اطلاقه على معناه الحقيقي بالضرورة واما بطلان التالي فلان من راى شبحا من بعيد وظنه حجرا يرتسم الصورة الحجرية في ذهنه فسماه به فاذا تغير ذلك بظنه شجرا يرتسم صورته الشجرية في ذهنه

فسماه

فسماه واذا تغير ذلك بظنه انسانا يرتسم صورته في ذهنه فسماه به ولا يطلق عليه لفظ الحجر والشجر وان كان هو في نفس الامر واحدا منها فانتفاء المعنى المجازي وهو الصورة الحجرية مثلا وتغيره صار سببا لعدم صحة اطلاق لفظ الحجر على معناه الحقيقي على فرض وضعه للمعنى الخارجي وكذا اطلاق اللفظ على المعنى المجازي وهو الصورة الانسانية صار سببا لعدم اطلاق اللفظ الموضوع له وهو الحجر مثلا عليه فتحول تغير التسمية بتغير الصور الذهنية مع كون المسمى في الخارج واحدا وكذا عدم تغيرها لعدم تغيرها مع كون المسمى فيه مختلفا دليل ظاهر على كون الوضع للصور الذهنية لا الامور الخارجية اما الاول فقد ظهر واما الثاني فلان من راى اشباحا مختلفة في نفس الامر كالشجر والحجر والانسان وظن الجميع انسانا فانه لا يرتسم في ذهنه الا الصورة الانسانية ولا يصح عنده الاطلاق على الجميع الا لفظ الانسان فعلى هذا فالمناسب ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية بتغير الصورة مع كون المسمى في الخارج واحدا وكذا لما اتحدت التسمية لاشياء متعددة عند وحدة الصورة مع كون المسمى مختلفا واللزوم وكذا بطلان التالي قد ظهر مما ذكر والجواب عنه بالمنع والمعارضة اما الاول فلانا لا نسلم تغير التسمية انما هو بتغير الصورة ودورانها الالفاظ معها بل انما هو لتغير الشيء الخارجي باعتقاده فلما اعتقد ذلك الشيء الخارجي حجرا سماه به ثم لما تبين له فساد ذلك الاعتقاد باعتقاد كونه شجرا سماه به وهكذا فتسميته حجرا انما هو باعتقاده حجرا في الخارج وكذا الحال في الشجر فدوران الالفاظ انما هو مع الشيء الخارجي باعتقاده ان ذلك الشيء الخارجي في الواقع وفي نفس الامر غير مختلف فلو كان اللفظ موضوعا بازائه لما وجد له الاختلاف فان قلنا ان اللفظ بناء على هذا القول وان كان موضوعا للشيء الخارج النفس الامري لكن الشيء الخارجي النفس الامري الذي يكون باعتقاد المستعمل كذلك وحيث اعتقد انه الحجر النفس الامري اطلق عليه اللفظ الموضوع للشيء النفس الامري ثم لما تبين له فساده ظهر انه ما اخطا لنفس الامر بل خطا في التسمية نعم ان ذلك انما يتوجه لو قلنا بان اللفظ موضوع للشيء الخارج النفس الامري بشرط مطابقته للواقع لكنه فاسد اذ لا شبهة في ان وضع الالفاظ للاستعمال في المعاني ولو كان الامر كما ذكر لما امكن ذلك الا بعد العلم بمطابقته الواقع بحيث لا يحتمل المخالفة وهو مما يقطع بفساده بل ربما يمكن دعوى استحالته لاحتمال الاشتباه وتطرق الغلط الى الكل على انه لا يتفاوت الحال في ذلك بين كونه موضوعا للشيء الخارجي والصورة الذهنية لان مقتضاه ان يكون

في ابطال القول بكون الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية

موضوعا للصورة الذهنية النفس الامر بشرط مطابقتها للواقع ثم ينبغي ان لا يطلق عليه الا اللفظ الموضوع
بازاء الصورة الواحدة المطابقة واحتمال هذا الاشتراط الشيء الخارج دون الصورة من الامور الحكمية التي
لا يرضى التفوه بها الا من لم يكن له من العقل حظ ومن الفهم نصيب ولما الثاني ففي وجه الاول
انه لا يجوز ان يكون الالفاظ باسرها موضوعة بازاء الصور الذهنية فقط اذ لو كان الامر كذلك
لما امكن استعمال شيء من الالفاظ في المعاني الخارجية الا على سبيل المجاز دون الحقيقة والتالي باطل اما
الشرطية فظاهر اذ على هذا التقدير لا يكون الموضوع له الا الصور الذهنية فيكون المعاني الخارجية
غير الموضوع لها فاستعمال الالفاظ فيها لا يكون في الموضوع له فلا يكون حقيقة واما بطلان التالي
فللقطع بتحقق امارة الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب والاطراد في كثير من الالفاظ بالنسبة الى
الخارجية كما رجعت الى جملة منها الاشارة وكيف لا مع ان ارادة الصور الذهنية في كثير منها غير ممكنة
كما في قولك زيد مريض وعمرو شاعر وبكر فاضل ونحوها واحتمال استعمالها في المعاني الخارجية مجاز العلاقة
المشاكلة مما لا يحتمله من له ادنى اطلاع على مباحث الفن وقد عرفت وجهه وبالجملة ان الحكم بمجازية الالفاظ
باسرها في المعاني الخارجية مما يقطع بفساده بل خلاف الضرورة والثاني هو انه لو كانت الالفاظ باسرها موضوعة
للصور الذهنية لوجب الانتقال عند سماع الالفاظ اليها والتالي باطل والملازمة بينة اما بطلان
التالي فللقطع بان من سمع لفظ زيد مثلا لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن
التفاتا الى تلك الصورة بل مع انكارها كما المتكلمين النافين للصور الذهنية والثالث هو انه لا يمكن ان يكون
الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية اذ من الالفاظ ما لا صور ذهنية لمفاهيمها كاللاشيء
واللاموجود ونحوهما ضرورة ان كل ما يفرض في الذهن فهو شيء موجود فيه فتامل على تقدير غض العين
عما يرد في البين نقول ان غاية ما يلزم من الدليل المذكور انتفاء الوضع في الالفاظ للمعاني الخارجية
ولا يلزم من ذلك ان يكون الوضع فيها للصور الذهنية لاحتمال الواسطة بان يكون الوضع للماهية
من حيث هي ان قلت ان هذا الايراد ونحوه انما يتوجه اذا كان هذا القول ممن قال بحصول الاشيا باشباحها
في الذهن واما اذا كان ممن يقول بحصول الاشيا بانفسها فيه فلا اذ المراد بالصورة حينئذ هو الماهية قلنا نعم
لكن لا الماهية المطلقة بل الماهية باعتبار الوجود في الذهن فلا ينتقض الدليل لاثبات المدعى ايضا الوضع

انه

انه لا يلزم من عدم وضع اللفظ للمعاني الخارجية وضعه للماهية الموجودة في الذهن لاحتمال الوضع للماهية من حيث
هي مع قطع النظر عن تحققها في احد الطرفين كما هو القول الثالث في المسئلة ثم ان الفاضل الباغنوي في حاشيته
على شرح الامور العامة من التجريد جعل النزاع في هذه المسئلة مبنيا على النزاع المعروف بين ارباب العقول
في المعلوم بالذات من انه لما الصورة الذهنية بناء على انها الحاصلة في الذهن حقيقة وفي الصورة انما يحصل فيه
بواسطتها فيكون تلك الصور معلومة بالذات وذو الصور معلوما بالتبع او الامر الخارجي كما ذهب اليه افضل الحكماء
المحقق الطوسي ره والامام الرازي والمحقق الشريف ومن يحذو حذوهم بناء على انه هو الملتفت اليه بالذات وان
الصورة انما هي آلة للملاحظة والة للتركيم والآلة يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة
بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني فعلى هذا من قال بالاول في تلك المسئلة كالشيخين الفارابي
وابن سينا واخلافهما يلزمهم القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية بما هي فيه ومن قال بالثاني كمن تقدم ذكرهم
يلزم القول بوضعها للامور الخارجية حيث قال في الحاشية المذكورة انهم قد اطلقوا ان الالفاظ اما موضوعة
للصور الذهنية او المعلوم الخارجي والظاهر ان الخلاف الاول يتفرع على الخلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ
موضوعة لما هو معلوم بالذات انتهى والظاهر ان الاشكال اذ لا بد للواضع حين الوضع من العلم بالموضوع له
واختصاص المعلوم بالتبع بالوضع واهمال المعلوم بالذات بعيد جدا فتامل والمستفاد من كلام صاحب المحاكمات
في مسئلة المعلوم بالذات ان المعلوم بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور
الذهنية والظاهر ان هذا التفصيل هو مراد المحقق الطوسي ومشاركوه وان كانت كلماتهم مطلقة اذ كيف
يتوجه في شان امثالهم ان المعلوم بالذات في غير الموجودات الخارجية ايضا هو الموجود الخارجي عندهم مع ان
ذلك مما لا يتفوه به من له ادنى فطنة فضلا عن هؤلاء الاجلة فعلى هذا ما ذكره الفاضل الباغنوي
في حاشيته على المحاكمات بعد نقل القولين في المعلوم بالذات من نفي الموجودات الخارجية انه لم يذهب احد الى
ان المعلوم في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها هو الصور الذهنية كما يستفاد من كلام
صاحب المحاكمات مما لا وجه له منشاؤه اطلاق القولين في بادي الامر ثم على البناء المذكور من كون النزاع فيما
نحن فيه مبنيا على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات يكون وضع الالفاظ عند هؤلاء الاعلام للامور الخارجية
في الموجودات الخارجية والذهنية في الموجودات الذهنية فهذا القول اما يكون قولا خامسا في المسئلة او لا بل مرجع

ورد النزاع [illegible] فرض وضع الالفاظ [illegible] ضرب على [illegible] بالذات على ما ذكره بعضهم [illegible]

اطلاق القول الاول اليه وهو الظاهر لان احتمال وضع اللفظ للامر الخارجي في غير الموجودات الخارجية مما لا يصلح
حمل ما تراع فيه لنوع عنه بعض ما اوردنا عليه سابقا ان قيل ان علم امكان ارادة الاطلاق من مقالة القائلين
بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي انما هو اذا حمل الامر الخارجي في كلامهم على معناه المعلوم لما تقدم لكنه ليس
بلازم لجواز ان يكون المراد بالامر الخارجي مقابل الصورة اي الماهية من حيث هي اي الموجودة في نفس الامر بناء
على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لانها تصلح ان تصير موضوعات القضايا الايجابية صادقة قلنا هذا مع ما
فيه من شدة على القدر المظاهر انما يصح في الكليات واما الاشخاص فلا لوضوح انه ليس المعلوم في زيد وعمرو
الماهية الانسانية بل شخصه والموجود في نفس الامر يصدق على الماهية والصورة فجعله في مقابل الصورة
لما عرفت من ان المعلوم بالذات بناء على القول الاول الصور غير صحيح بل لا يصح جعله في مقابل شئ اصلا لان كل
شئ موجود في نفس الامر بالمعنى المذكور نعم يمكن ان يكون مرادهم بالامر الخارجي ما ذا الصورة فيشمل الماهية من
حيث هي والتشخص الخارجي والذهني فيرجع القولين حينئذ ان المعلوم بالذات اما الصور الذهنية او ذو الصور
وهو في الكليات والجزئيات الذهنية الماهية التي يلتفت اليها في ضمن الصورة الحاصلة في الذهن وفي
الجزئيات الخارجية نفسها فعلى البناء المذكور يكون وضع الالفاظ عند ارباب هذا القول لذي الصور فعلى هذا
يمكن ارادة هذا المعنى من الامر الخارج في القول الاول فيما نحن فيه وهو ان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية
فلا يكون القائل بالقولين في المسئلتين مختلفا بل يكون القول الاول هو القول الرابع فيقل النزاع
في المسئلة والفاضل المحقق المزبور جعل النزاع بين القولين المذكورين فيما نحن فيه ومسئلة المعلوم
بالذات لفظيا عند مخالفة البناء المذكور من كون النزاع في هذه المسئلة مبنيا على النزاع في تلك بناء على ان
مراد المحقق الطوسي ومشاركيه من كون الامر الخارجي معلوما بالذات ان الماهية الموجودات الخارجية ولما في غيرها
فالصور الذهنية فمقتضى البناء المذكور ان يكون الوضع في الاول للامر الخارجي والثاني للصور ومقتضاه
ايضا ان الشيخ الرئيس والفارابي من ذهب الى ان الوضع للصور الذهنية ولا استبعد من مثلهما
المصير الى وضع اللفظ للصورة في الموجودات الخارجية ايضا فيحمل مذهبهما ان الوضع للصورة في غيرها واما فيها
فلها وهو التفصيل المذكور وكلامه للمزبور ان هذا النزاع متفرع على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات
يلزم ان يكون مذهبهما منها التفصيل المذكور في كلام المحقق الطوسي ثم يرجع مال القولين في مسئلة الوضع

الى شئ

الى شئ واحد وهو ان الوضع في الموجود الخارجي للامر الخارجي وفي الموجود الذهني للصورة وهي مال القولين
في مسئلة المعلوم بالذات فيحمل ارشاد الحكم بكون المعلوم بالذات الامر الخارجي بعنوان الاطلاق دليلا على التفصيل
المتقدم ومنه اهتدى بمعونة البناء المذكور الى تشخيص المذهب في مسئلة الوضع ولما علم مذهب الشيخين
ان المعلوم بالذات هو الصور علم بمعونة البناء مذهبهما ان وضع الالفاظ للصور ولما كان القول بوضعها للصور
مطلقا ولو في الموجودات الخارجية فاسدا جعل ذلك دليلا على ان مذهبهما ليس الاطلاق بل التفصيل ومنه اهتدى
بمعونة البناء المذكور ان ما يفهم من ظاهر كلامهما من كون المعلوم بالذات هو الصور مطلقا ليس ما يبتني لان
بل المراد ما عدا الموجودات الخارجية فيصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين وانت خبير بانه لو فتح
ابواب امثال التكلفات المذكورة لرفع النزاع في المسائل الخلافية لامكن رفعه في كثير من المواقع المختلفة لو لم
يكن في جميعها وكيف كان ان القول بكون الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية مما لا شبهة في فساده
ما دام محمولا على ظاهره ويمكن ان يكون مرادهم التنبيه على ما اشرنا اليه سابقا من انها لم تكن موضوعة للمعاني النفس
الامرية الخارجية التي هي محتملة للمخالفة بل للمعاني الخارجية التي علم في الذهن انها كذلك فالفرس مثلا ليس موضوعا
لما هو فرس في الخارج ونفس الامر بحيث لا يحتمل المخالفة بل للفرس الذي علم بعنوان الفرسية وتمثلت
منه صورة الفرسية في الذهن ولو مع مخالفته للواقع فيكون مآل هذا القول على هذا التقريب ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الخارجية التي علمت انها كذلك لا المعاني الخارجية التي طابقت للواقع فهي محتملة للمخالفة ومحل مقالتهم
على هذا المعنى وان كان على خلاف الظاهر في نفسه لكن لا يبعد ان يجعل ما تمسكوا به في اثبات المرام من تغير تسمية
الاشباح عند تغير الصور على ما تقدم مؤيدا الارادة هذا المطلب وشاهدا على ارادتهم هذا المقصد فيكون
مرادهم على هذا انه ليس وضع الالفاظ للمعاني الخارجية الواقعية والا يلزم ان لا يمكن التسمية في الشئ الخارج
عند تخيلنا اياه خلاف ما هو في الواقع وان لا يتغير التسمية بتعقلنا اياه امورا متغايرة بل هي موضوعة
للامور المعلومة وح لا يرد عليه الايراد الاول مطالبة اطراد هذا المعنى في جميع الالفاظ مع ان من الالفاظ ما
لا فائدة لمسمياتها كالالفاظ الموضوعة للامور الكلية وبالجملة الالفاظ الموضوعة للمعاني المعدومة ويمكن
ان يتصدى في اثباته بانه ثبت انه لهم من وضع الالفاظ للصور الذهنية انها للامور المعلومة لا للامور المطابقة
في الواقع فعلى هذا لا شبهة في اطراده في جميع الالفاظ اما في الموجودات الخارجية فقد عرفت واما في غيرها

مبان من ان الالفاظ الكليات موضوعة للماهية كليا لا لما يكون كليا في نفس الامر والواقع وهكذا في الجزئيات
الذهنية نعم هذا الاحتمال يمكن رجوع النزاع بين القولين من وضع الالفاظ للصور الخارجية والامور الذهنية
لفظيا بان يكون المراد من وضع الالفاظ للامور الخارجية وضعها لها من الصور الذهنية من حيث انها علم
ومن الصور الذهنية الامور المعلومة فتامل والثاني علم انتهائي بحثهم في اثبات هذا المرام وهذا حق
فلنا ومانا اليه فيما سلف ونصرف زمام الكلام اليه فيما غبر مع زيادة تحقيق بعونه فيما في التحقيق ورب التوفيق
والقول الثالث وهو ان الالفاظ باسرها موضوعة للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن تحققها في احد الظرفين
عنا وجماعة من المتاخرين منهم الفاضل الباغنوي لتوجه ان ما ذكر في اثبات القول الثاني انما يتم اذا كان المراد
من الصورة الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق الصورة على الماهية على ما ذكره في حاشية على الاشارات
بخلاف ما اذا كان المراد من الصورة الذهنية معناها الظاهر فانه لا يلزم من علم كونها موضوعة للامور
الخارجية وضعها للصور الذهنية لجواز وضعها للماهية من حيث هي وربما استدل عليه بانه لا يمكن
القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية فتعين القول بوضعها للماهية وفي كليهما نظر اما
في الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى ما ذكر من اثبات القول الثاني الوضع للماهية من حيث هي وعلى فرض التسليم نمنع
ان يكون مقتضاه انحصار الوضع في الالفاظ للماهية من حيث هي لتماميته ولو بوضع بعض الالفاظ لها كما لا يخفى
وجهه للمتامل ثم ان اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي لا يخفى ما فيه والذي يظهر من كلام صاحب
المحاكمات في مسئلة الوجود الذهني اطلاق الصورة على الماهية المعلومة اي باعتبار وجودها الذهني لا اطلاقها
على الماهية من حيث هي واما في الثاني فهو ان الذي ظهر من المباحث السالفة فساد القول بوضع الالفاظ باسرها
للموجودات الخارجية او الذهنية ولا يلزم منه انحصار الوضع للماهية من حيث هي لجواز ان يكون الوضع في البعض
للموجود الخارجي وفي بعض للموجود الذهني وفي الاخر للماهية من حيث هي كما هو القول الرابع في المسئلة وكيف كان
ان وضع الالفاظ للماهية من حيث هي انما يكون مسلما في الكليات واما في الاشخاص فلا لوضوح ان اللفظ الدال
على الشخص كزيد مثلا لو كان موضوعا للماهية من حيث هي لكانت تلك الماهية اما ماهية الانسان او غيرها
وكلاهما بين الفساد ظاهر البطلان والملازمة بينة اما بطلان الشق الاول من التالي فلاندراج ما يكون
المفهوم من لفظ زيد مثلا غير المفهوم من لفظ الانسان وفساده من فرط الظهور كالنور في ليلة الديجور لا

الى كون

يدل الجزئي الحقيقي كليا ويلزم منه انحصار الالفاظ في الكليات وهو مما يشهد اتفاقهم بل الضرورة على خلافه وكيف
مع ان نفس تصور مفهومه يمنع من الشركة بين كثيرين ومفهوم الانسان غير مانع عنها واما بطلان
الشق الثاني منه فكذلك اذ لا ماهية لزيد غير ماهية الانسان مع قطع النظر عن وجوده في الذهن او الخارج
حتى يكون هي الموضوع لها بل ماهيته هي ماهية الانسان اذ الحق عند ارباب التحقيق انه ليس في هوية كل
شخص سوى ماهية الكلية فانها اذا وجدت في اي من الظرفين المعلومين صارت متشخصة بدون انضمام
شيء اليها فان كان الخارج كانت شخصا خارجيا وان كان الذهن كانت شخصا ذهنيا وتشخص كل شخص
بنحو وجوده الخاص به والقول بانه يدخل في هوية كل شخص امر سوى الماهية الكلية يكون نسبته الى
الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس خلاف التحقيق كما بين في محله فظهر مما ذكر انه ليس للاشخاص ماهية
سوى ماهياتها الكلية وقد علمت ان الالفاظ الدالة على الاشخاص ليست موضوعة بازاء تلك الماهيات
وبالجملة ان القطع حاصل بان الاعلام الشخصية موضوعة لمسمياتها الخارجية فالحكم بوضع الالفاظ باسرها
للماهيات من حيث هي فاسد ان قلت ان العلم لو كان موضوعا للشخص لزم ان لا يصدق على ذلك المسمى في غير
حالة الوضع لعدم بقاء ذلك الشخص بعينه فينبغي ان يكون موضوعا للمعنى العام الصادق عليه حين الوضع
وبعده وهو الماهية قلنا انه موضوع لذلك الشخص على وجه يمتاز به عن ما عداه بمعنى انه لوحظ منه وقت الوضع
ما يميزه عن غيره وهذا المعنى متحقق معه في جميع الحالات ومما يؤيد كلام المرام ان زيدا لو كان موضوعا للماهية من حيث
هي لزم صدقه على كل ما تحققت فيه الماهية بل عليها نفسها وبطلانه غني عن البيان لا يقال انه موضوع
للماهية مع ذلك التشخص فلهذا لا يصدق على غيره لان الوضع ح ليس للماهية من حيث هي والماهية مع
التشخص هو الشخص فالحق بين الاقوال هو القول الرابع وهو ان الوضع في الجزئيات الخارجية للموجودات
الخارجية وفي الذهنية للذهنية وفي الكليات للماهية من حيث هي وما ذكر في الاقوال المذكورة من النقض و
الابرام يظهر الوجه في ذلك فلاحظ بعين البصيرة حتى يظهر لك حقيقة الحال ومما يؤيد ذلك ما سيجيء
من ان الوضع في الضماير واسماء الاشارة والمبهمات عام والموضوع له خاص والادلة الدالة على ذلك وفساد القول
بان الموضوع له فيها عام ادلة على فساد القول بان وضع الالفاظ للماهية من حيث هي كما لا يخفى ثم انه ينبغي اتمام المقام
بسند من بيان امور الاول فيما يتوجه على المختار من الايراد ودفعه اما الايراد فهو انه لو كانت الالفاظ في الجزئيات

الحق من الاقوال القول الرابع

الخارجية موضوعة للامور الموجودة فانه يحكم عليها بالوجود والعدم الخارجيين وكذا يجان التردد في كونها متحققة
في الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن كذلك لم يصح الحكم بناء على هذا التقدير ان لا يكون قولنا زيد موجود
في الخارج مفيدا اصلا لكونه بمنزلة قولك زيد الموجود في الخارج موجود في الخارج والتالي فيكون قولنا زيد
ليس بموجود في الخارج اذ هو بمنزلة قولك الموجود في الخارج ليس بموجود فيه والتردد في الشيء المعلوم
الوجود بين وجوده وعدمه وكذا لا يجاز الاستفهام عن وجود زيد وعدمه في قولك زيد هل موجود ام لا
لكونه استفهاما عما علم وجوده عن وجوده وعدمه واما بطلان التالي فمعلوم بالوجدان وعن الثاني بانه
لو كان الوضع في الكليات للماهيات من حيث هي لكانت عند استعمالها في الجزئيات حقيقة واللازم منتف
ظاهرا لكون المستعمل فيه غير الموضوع له والموضوع له غير المستعمل فيه واما بطلان التالي فلوضوح ان
دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء ونحوها هاهنا استعمالها في الجزئيات حقايق كما عرفت سابقا
وايضا ان كثيرا من اشباه تلك الالفاظ كالصلوة والزكوة والصوم واشباهها قد تعلق طلب الشارع
ما لا يكون مقدورا عليه واما الدفع عن الايراد الاول فيمكن من وجهين الاول ان غاية ما يلزم من وضع
اللفظ للموجود في الخارج ان يكون الخارج ظرفا للوجود ومن المعلوم انه لا يلزم من ظرفية شيء لافراد انها
واستمرارها لعدم كون المظروف واجب الوجود الذي امتنع انتفاؤه فيكون انقطاع الظرفية في كل ان
محتملا فعلى هذا يكون الاخبار عما وضع للموجود في الخارج بالوجود فيه انما هو لرفع هذا الاحتمال والتنبيه
على بقاء الظرفية حال الخطاب وبالعدم انما هو لتحقق الاحتمال وانقطاع الظرفية ولا شبهة ان فايدة
عظيمة لم تكن حاصلة لمتعلق الخطاب وكل من التردد في الوجود والعدم والاستفهام عنهما انما هو لذلك
ومن الامور المعتبرة في التناقض وحدة الزمان وهي منتفية في المقام اذ معنى قولنا زيد ليس بموجود الموجود
في الخارج في الماضي ليس بموجود في الحال والثاني ان المحذور انما يتوجه لو كان الوجود الخارجي مثلا جزءا
الموضوع له فان العلم بالموضوع له يستلزم العلم بجزئه فيلزم ان لا يكون قولنا زيد موجود مفيدا
والتناقض وهكذا الى اخر ما قدمناه او كان وصفا عنوانيا فان الحكم بالوجود في قولنا زيد موجود يستلزم
ان يكون لغوا وغير مفيد وبالعدم يوجب التناقض والتردد بينهما والاستفهام عنها بمنزلة التردد و
الاستفهام عن اللازم مع القطع بوجود الملزوم لكنه ليس كذلك بل هو وصف تقديري بمعنى ان وضع اللفظ

للذوات المعينة التي لو وجدت لكانت موجودة في الخارج فعلى هذا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي ولا
يكون موجودا في الخارج اما بان لم يوجد اصلا او وجد وطرء عليه العدم وح يمكن الاخبار بالوجود والعدم والتردد
بينهما والاستفهام عنهما كما لا يخفى والجواب الاول اولى بملاحظة وجه التامل بينهما واما عن الايراد الثاني
فبالمعارضة والمنع اما الاول فبان يق لو لم يكن الوضع في الكليات للماهيات لزم ان لا يكون استعمالها فيها على
الحقيقة والملازمة ظاهرة وبطلان التالي اظهر واما الثاني فبان ذلك انما يكون متوجها اذا لم يكن استعمال
اللفظ الموضوع للماهية في افرادها الا على وجه المجاز وهو غير صحيح لان المسلم عند ائمة الاصول والعربية
ان لفظ العام والكلي اذا اطلق على الخاص والجزئي لا باعتبار الخصوصية والجزئية بل باعتبار العموم فهو ليس
من المجاز وحقيقة على ما لا مزيد عليه يطلب من محله شيئا على معالم الاصول وهنا نقول ان هذا الحكم بناء على القول
بوجود الكلي الطبيعي وان وجوده بعين وجود افراده بان يكونا موجودين بوجود واحد ظاهر واما على القول
بعدم وجوده فيشكل اذ الموضوع له وهو المعنى العام غير موجود في ضمن الفرد وبوجوده وح لا يكون المستعمل فيه
الا الفرد وهو غير الموضوع له فلا يمكن ح ان يكون الاستعمال في الفرد الا على وجه المجاز فعلى هذا لا يندفع اصل
الايراد من ان الوضع في الكليات لو كان للماهيات لكان استعمالها في الافراد الا على وجه المجاز وهو باطل لما تقدم
فلا يكون الوضع فيها بازائها ويمكن ان يق ان امكان الاستعمال الحقيقي مبني على القول الاول وهو الصحيح فلما كان
القول الثاني وهو نفي الوجود الطبيعي باطلا فاسدا فلا يلتفت اليه ولقائل ان يقول سلمنا ذلك لكن مقتضاه
امكان كل من الاستعمالين للاولى وبيان فيه ليس الاستعمال الا على الحقيقة اذ لا يمكن استعمال لفظ الخبز
والماء والدار وامثالها في الفرد على وجه المجاز لتحقق امارة الحقيقة في كل موضع وبالجملة ان مقتضى ما ذكر
انه لو استعمل الكلي واريد منه المعنى العام في ضمن الفرد كان حقيقة ولو استعمل في خصوص الفرد كان مجازا
ومن المعلوم ان الالفاظ التي كان منافيها حين استعمالها في الخصوص تحققت فيها امارة الحقيقة من التبادر
وعدم صحة السلب والاطراد فاستعمالها في خصوص الافراد لا يكون الا على وجه الحقيقة فلا يتم الجواب ويمكن
ان يق في دفع الايراد ان المراد ان وضع الالفاظ في الجزئيات الخارجية لها الخ وهذه الافراد الخارجية
هي الجزئيات المذكورة اذ كل واحد منها يمتنع صدقه على غيره فضلا عن صدقه على كثيرين فيكون تلك
الالفاظ موضوعة بازائها كما انها موضوعة للمعاني الكلية ايضا فعدم كون الاستعمال في تلك الافراد الا على

وعبر الحقيقة غير منتا المطلوب بل يرد كذلك لكن يتوجه عليه شيئان الاول انه مبنا على ذلك لا معنى
للحكم بان استعمال الكلي في الفرد يكون على وجهين لما عرفت من ان استعمال اللفظ في الفرد على وجه الحقيقة
ابدا كما ان استعماله في الماهية من حيث هي كذلك والثاني انه يلزم بناء على ما ذكر ان يكون الالفاظ الموضوعة
للماهيات التي افرادها خارجية او ذهنية مشتركة فيلزم اشتراك اكثر الالفاظ وهو غير صحيح لان تتبع
الكتب المصنفة في اللغة مكذب اياه ولانتفاء امارة الاشتراك فيها من عدم الحمل الا على البعض الدال
عليه بالقرينة مبطل له وقضية اكثرية المجاز من الاشتراك كما صدرت من فحول الاعلام
تنبه والحق في الجواب هو ما نعلم بان يقال ان تلك الالفاظ عند استعمالها في الافراد انما يكون حقيقة في
الصورة المفروضة واما عند استعمالها في خصوص الافراد ويكون الخصوصية مرادة منها بان يكون الدال
عليها والمدلول متعددا المعنى العام والخصوصية فلا ودعوى تحقق خواص الحقيقة فيها ممنوعة
تحقيق ذلك ان دعوى تبادر الجزئيات الخارجية من لفظ الخبز والماء ونحوهما اما ان يكون عند
اقترانها بالقرائن الدالة عليها كما في قولك اكلت الخبز وشربت الماء ودخلت الدار وهكذا او مطلقا
حتى يكون التبادر من الماء والخبز ونحوهما الافراد الخارجية وعلى الاول وان كان التبادر مسلما
لكنه ليس من خواص الحقيقة لاشتماله على استناده الى الحال بالمرة لوضوح ان المعاني المجازية باسرها
متبادرة عند الاقتران بالقرائن الدالة عليها وقد مر تحقيق الحال في ذلك مشروحا في مبحث التبادر
من اراد ان يظهر له حقيقة الحال ولم المقال فعليه بتدقيق النظر في ذلك وعلى الثاني يمنع تبادر الخصوصيات
عند انتفاء العهدية فالتبادر المعتبر في اثبات الحقيقة غير متحقق فيها والمتحقق غير معتبر واما الاطراد
فهو وان كان مسلما لوضوح ان استعمال الخبز في الفرد المعهود انما هو لتحقق المعنى المعلوم فيه وهو صحيح في كل
ما يتحقق فيه ذلك وهكذا الحال في الماء والدار ونحوهما لكن قد عرفت مما اسلفناه في بحثه انه غير ناهض
في اثبات الحقيقة واما السلب فهو وان لم يكن صحيحا للظهور انه لا يصح نفي افراد الخبز مثلا ان يقال انها ليس
بخبز ولهذا يحمل عليه ما يحمل عليه جزء ادا هكذا في امثاله لكنه لم يثبت منه كون اللفظ حقيقة في خصوص الفرد
تحقيق ذلك يستدعي ان يقال ان المعنى الكلي بناء على التحقيق لما كان موجودا بوجود الفرد بان يكون نوعه
بوجود واحد صح حمل العام عليه حمل هو هو بان يقال هذا خبز وهذه دار وزيد انسان وما شابهها

مع ان المعتبر في الحمل الاتحاد الذاتي والتغاير الاعتباري فلو لم يكونا متحدين بالذات لما صح الحمل وصحة الحمل
الايجابي مستلزمة لان لا يصح الحمل السلبي بان يقال انه ليس بخبز او زيد ليس بانسان ونحوهما لاستلزامه
اجتماع النقيضين ولما كان الوجه في الحمل كونهما موجودين بوجود واحد فسلب الحمل يستلزم سلبه
فيلزم اجتماع النقيضين لكون الذي يلزم من ذلك ان انتفاء السلب انما هو بالنسبة الى المعنى العام الذي
يتحقق في ضمن الخاص وبوجوده صح حمله عليه ومن المعلوم ان عدم السلب انما يقتضي حقيقية اللفظ
فيما لا يصح سلبه عنه وهي فيما نحن فيه المعنى الكلي وحقيقية اللفظ بالنسبة اليه مما لا ننكره وهو
قد سلف انه اذا استعمل لفظ الكلي في الخاص باعتبار العموم لا باعتبار الخصوص لا يكون مجازا ولا يلزم منه
ان يكون لفظ الكلي حقيقة في خصوص الجزئيات اذ عدم السلب لم يثبت بالنسبة اليها بل ذلك غير متحقق الا
ترى انه يقال زيد ليس بانسان فقط وكما يصدق ذلك فليصدق هذه ليست بدار فقط وهو ليس بخبز
كذلك اذ لا افتراق بينهما من هذه الجهة غاية ما في الباب ان الفرد الانساني عين له اسم بخصوصه دون الانسان
بخلاف افراد الخبز بالنسبة اليه وهو لا يصلح فارقا فيما نحن بصدد بيانه بل ذلك انما هو لتحقق الدواعي في ذلك
النفيس من المخاطب وبحثه هناك واستغراقها فيما نحن فيه وما ذكر ظهر ان المراد من كون الوضع في الجزئيات الماهية
الموجودات الخارجية انما هو بالنسبة الى الالفاظ التي وضعت لها بخصوصها كزيد وعمرو ونحوهما من اي نوع
كان لا بالنسبة الى اللفظ الكلي عند استعمالها في الجزئيات من انها جزئياته هذا كله بالنسبة الى الايراد
الاول على تقدير كون الوضع في الكليات للماهيات من حيث هي واما الايراد الثاني فهو انا نقول ان الماهية
الغير المقيدة انما هي الماهية بشرط لا لا الماهية اللابشرطية لظهور امكان ايجادها في ضمن بعض الافراد
والحق فيه من هذا القبيل فامتناع تعلق طلب الشارع بمطلق الماهيات غير مسلم بتغييره ومما يتوجه تفريعه
على هذه المسألة هو النظر الى صورة الاجنبية للرجل والاجنبي للمرأة المرتسمة في الماء والمرآة والجدار
والخشب ونحوها فانه بناء على القول بان وضع الالفاظ للامور الخارجية ينبغي ان يجوز النظر اليها بخلافه
على القول بان وضعها للصور وكذا الحال في الانكار الموظفة ونحوها فانه على القول بوضع الالفاظ للصور
ينبغي ان يتاتى الامتثال بتخيلها بخلافه على القول الاخر لكنه غير صحيح اذ القائل بان وضع الالفاظ
للصور لم يقل بوضعها لها مطلقا بل للصور الذهنية والصور المنتقشة فيما ذكر ليست منها

يتخيل له وجه بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها في الذهن فان تلك الصور ايضا اشباح لكنه ايضا
ليس بشيء اذ له ان يقول ان الصور الذهنية ما كانت مرتسمة في الذهن مضافا الى انه مبني ان ذلك
القايل ممن يقول بحصول الاشياء باشباحها في الذهن وهو غير معلوم واما حكاية الادعية والاذكار
فلا باس بها لا يتم يمكن ان يتم من قبله ان كان المراد من الاذكار ما كان مستندا مثل ان يتم من ذكر كلام
كذا فلا نسلم انه يلزم بناء على القول المذكور ما ذكر لو صح ان القول لا يتحقق الا بالاستعمال لا انا نقول نعم بعض
العين عن الاول ان المفروض ان الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية ومنها لفظ القول فيلزم
المحذور بل يلزمه الحكم بعدم الامتثال فيما اذا امر احدا مع الغفلة عن صورها الذهنية ولك ان تقول
ايضا انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المرأة الخارجية اذ مقتضى كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية والمفروض ان الموضوع له الصور الذهنية لا الامور الخارجية
فبعد حمل الادلة الدالة على الحرمة على حقيقتها يلزم ما ذكر وهكذا الحال في امثاله فلابد فرعا على القول
بوضعها للامور الخارجية اما مطلقا او على التفصيل المتقدم وبالجملة لابد لهذا القائل اما ان يلتزم ما ذكر
او يقول بمجازية الالفاظ باسرها وشيء منهما مما لا يلتزم وهو دليل اخر على فساد القول المذكور ما حمل على
ظاهره اظهر ما سلف كما لا يخفى على من تدبر وتفطن والامر الثاني في ان وضع الالفاظ للمعاني هل كانت معاني
باعتقاد المستعمل والمكلف او في نفس الامر والواقع وهذا البحث من اهم المباحث في الباب وكم قد يتفرع
عليه من الثمرات مثلا ان الشارع امر بايقاع الصلاة في مواقيتها والى القبلة واجتناب النجاسات فيها وترك
المحرمات وغير ذلك مما يكون على هذا المنوال فلو قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد المكلف يلزم صحة
الصلاة فيما اذا اعتقد الوقتية ما لم يكن كذلك والقبلة فيما اذا وقعها في الوقت النفس الامري مع اعتقاد
خلافه بل عدم الاعتقاد وصحة الصلاة فيما اذا اوقعها مع النجاسة النفس الامرية مع عدم اعتقادها
وفسادها فيما اذا اوقعها مع النجاسة الامرية ما لم يكن كذلك في نفس الامر وجواز النظر الى امرأة يعتقدها من
محارمه وان لم تكن كذلك في الواقع وعدمه فيما اذا اعتقد خلافه وان كانت كذلك والتحقيق في هذا المقام هو الذي اومأنا
اليه سابقا من انها موضوعة للمعاني الواقعية النفس الامرية وذلك مما لا ينبغي التامل فيه لوضوح ان الواضع
حين الوضع لابد له من تعقل المعنى وملاحظته ثم يضع اللفظ بازائه والقطع حاصل بانه لا التفات

له الى ما يعتقده المخاطب والمستعمل وان كان مخالفا للواقع وانما التفاته الى ما يكون في الواقع ونفس الامر
وذلك معلوم بالعيان ويشهد له الرجوع الى الوجدان الا ترى ان من استعمل لفظا في مورد على اعتقاد
انه معناه وتبين مخالفته للواقع ومغايرته لنفس الامر يقال انه خابط في ذلك ويحكم عليه بانه
غالط وهذا ليس الا من جهة ان المعنى ليس في ذلك وليس ذلك الا لعدم اصابته بالواقع فلو كان وضع الالفاظ
لما يعتقده المستعمل انه معناه لما كان له وجه وهذا يعم اللغوية والشرعية والعرفية لكن لما كان المقصود
من وضع الالفاظ استعمالها في المحاورات والتداعي لايرادها في الخطابات الامتثال لتحصيل القربات يجوز الاستعمال
لكل مستعمل فيما اعتقد انه معناه في نفس الامر وكذا الامتثال فيما اعتقد ذلك ثم بعد الاتيان بالفعل
اما ان يظهر عليه المطابقة للواقع والمخالفة او لا هذا ولا ذاك وفي الاول والثالث لا ينبغي التامل في
حصول الامتثال اما على الاول فظاهر واما على الثالث فلانه لم يثبت من الادلة المقررة للتكاليف
ازيد من ذلك على ان العلم بالمطابقة في كثير من الموارد من الامور المستحيلة فالتكليف بها خارج عن
حد الطاقة وفي الثاني يفتقر الى النظر في الادلة الدالة على اعتباره فان دل عليه جزئية كانت او
شرطية على العموم والاطلاق كاركان الصلاة والطهارة والوقت مثلا يقتضي الحكم بالبطلان فلا
يحصل له الامتثال والا فلا كالنجاسة فان ما دل على لزوم الاجتناب عنها في الصلاة انما هو بعد العلم
بها وبالجملة ان ما دل على بطلان الصلاة بها انما هو بعد العلم بها لا مطلق مصاحبة النجاسة لم يثبت
افسادها للصلاة وهكذا الحال في غيرها مما يكون بهذا المنوال وهذه قاعدة متقنة ويترتب عليها
من الفروع ما لا يحصى والتفرقة بين الموارد لا يكون الا بالنظر في الادلة وعلى هذا التقرير لا يلزم
صحة الصلاة مثلا فيما اذا اوقعها في الوقت النفس الامري مثلا مع اعتقاده خلافه لانه منهي عن
الصلاة الا اذا اعتقد الوقتية فمع عدمه يكون الاتيان بها منهيا عنه والنهي في العبادة يستدعي
الفساد وهكذا الكلام في القبلة واشباهها فلاحظ وتتبع وتامل ولا تغتبط ولا تخلط بعض
الاقسام بالاخر

المبحث الثاني في ان المناط في حمل الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على ماذا فنقول لا شبهة في ان الاوثق حمل الالفاظ الصادرة من الشارع على مراده فان تبين ذلك فلا كلام فيه سواء كان حقيقيا ام مجازيا وهو ظاهر واما اذا لم يعلم ذلك فعلى جواز الرجوع في تشخيصه الى العرف ام اللغة فيحمل على الحقيقة العرفية او اللغوية فيه تفصيل معروف وهو ان ذلك اللفظ ان كان من اسامي العبادات اى ما يتوقف صحتها على النية كالوضوء والغسل والتيمم والصلوة واشباهها فلا وان كان من المعاملات اى ما لا يتوقف صحتها عليها فنعم لتحقيق الحال في هذا المرام يستدعي بسطا في الكلام فنقول المعروف بل قيل لا خلاف ان المرجع في نفس الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية وهي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة اى اثباتها الموضوعات ام وضعية ككون الشيء نجسا او طاهرا وشرطا وسببا ومانعا وصحيحا وفاسدا وجزءا هو الشارع واما موضوعاتها فان كانت من العبادات بالمعنى المذكور فكذلك والا فيرجع فيه الى العرف او اللغة سواء كانت من المعاملات ام لا وكذا الحال في الالفاظ المستعملة في كلام الشارع لافادة الاحكام كلفظ الوجوب والحرمة وغيرهما وبيان ماهية العبادات كما يقال مثلا ان الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وغيرها وبالجملة ان المرجع في الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة بأسرها العرف او اللغة الا الالفاظ التي اسام لنفس العبادات والوجه في كون الشرع المرجع في الاحكام يظهر من الاضافة لان الشيء ما لم يحكم به الشارع لا يكون حكما شرعيا فاطلاق الحكم الشرعي على شيء انما يكون بعد حكم الشارع بذلك فالتوصل اليه من غير جهة غير ممكن والاولى ان يزيد في بيان ذلك ان الواجب ما اوجب فعله الثواب والفوز بمدارج الرضوان والاخلال به العقاب والوصلة الى دركات النيران والحرام مع عكس ذلك وكذلك الحال في المندوب والمكروه والمباح والاخبار بتلك الغايات انما يمكن في حق العالم بعواقب الامور والمطلع بحقائق الاشياء البريء من دين المجهول وكذلك الحال في جعل الشيء مانعا او جزءا او شرطا او سببا ونحوها ومعلوم انحصاره في الشارع العليم ولا يمكن التوصل بذلك الا بايقافه واعلامه فلذلك يكون الاحكام بأسرها توقيفية وفي الموضوعات التي هي العبادات هو انها كيفيات وحقائق محدثة من الشارع فلا يكون معلومة الا له فالتوصل اليها من غير ايقافه واعلامه غير ممكن ايضا ولذا تريهم يقولون ان الاحكام الشرعية والعبادات توقيفية ولا يخفى عليك ان الحكم المذكور من توقيفية ماهيات العبادات فيه متوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية

حيلئذ فالقائل بها لم يقل بها اذ الظاهر ان الحكم المذكور اتفاقي بينهم والنزاع في الحقيقة الشرعية معلوم بل هو متوقف على استعمال الشارع الالفاظ المعهودة في المعاني المغايرة للمعاني اللغوية وهو مما لا شك فيه بعد تسليم الاقوال القول المعزى الى القاضي ويلزمه على تسليم ذلك لكنه مما لا شبهة في فساده وقد تقدم الكلام عليه في مباحث الحقيقة الشرعية فلاحظ لكن يتوجه في المقام وجوه من الايراد **الاول** ان العقل عندهم معدود من ادلة الاحكام الشرعية ومقتضاه كون الحكم المستند اليه شرعيا كما لا يخفى **والثاني** ان جملة من الاحكام الوضعية الصحة والفساد العلم بهما لا يتوقف على الشرع لوضوح ان المأمور به اذا وقع على الوجه المطلوب يكون صحيحا والا فاسدا فلا يصح اطلاق القول بكون الاحكام تكليفية ام وضعية توقيفية **والثالث** ان الوجه المذكور في توقيفية العبادات يستدعي توقيفية المعاملات ايضا اذ القول بالمعاني الشرعية غير مختصة بالعبادات كما لا يخفى فعلى هذا نقول ان مقتضى القول بذلك ان الشارع جعل تلك الالفاظ اسامي لمعان معلومة عنده او استعملها فيها ومن المعلوم ان الوجه العلم بوضع الالفاظ مثلا لا يتيسر الا من جهة الواضع وهذا لا اختصاص له بموضوعات الشارع لوضوح عدم امكان الاطلاع باي اصطلاح كان الا من اهله سواء فيه الشارع وغيره ولذا ترى ان اللغات توقيفية وانها لا تثبت الترجيح ويمكن الجواب عن الاول بان الاحكام الشرعية لها اطلاقان الاول ما حكم الشارع والثاني ما ينبغي ان يحصل من الشارع ومرادهم من الاحكام الشرعية في هذا المقام المعنى الاول وفيما عدا العقل من ادلتها المعنى الثاني لوضوح ان حكم العقل بشيء لا يجعله مما حكم به الشارع كما لا يخفى وقد حررنا في حاشيتنا على المعالم في تقريب المقصد ما ينفعك ملاحظته في المقام فلا تنافي فتأمل وعن الثاني بان الصحة لها معنيان موافقة الامر واسقاط القضاء ويطلب تحقيق الحال في التفسير من حاشيتنا على تهذيب الاصول وسنتعرض لها فيما بعد ان شاء الله بجانبه والايراد انما يتوجه على الاول دون الثاني ولعل بناء من عد الصحة والفساد من الاحكام الوضعية على الثاني فلا يكونان منها على الاول وسيتحقق على نحو التحقيق في ذلك واما الجواب عن الثالث فلا يمكن الا بتخصيص القول بالحقيقة الشرعية بالعبادات اذ لو عم المعاملات يكون الفاظها كالعبادات منقولات من المعاني اللغوية والعرفية الى المعاني المستحدثة فيكون معانيها الشرعية مغايرة لها جميعا كالعبادات فلا وجه للرجوع في تشخيصها وتعيينها اليهما قطعا وبلدعوى توافق الوضع

في النوعين فتامل والثاني ان الحكم المذكور لمن الايجاب والسلب الكليين انما هو بالنظر الى الاغلب في النوعين فلما كان الغالب في العبادات توقف العلم بماهياتها على بيان الشرع دون المعاملات فان الغالب فيها خلاف ذلك اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات والفرق بين الجوابين مع كونهما متقاربين يظهر بعد التامل في البين والثالث اما بالنسبة الى مثل الركوع والسجود فبالمنع من اتحاد المعنى الشرعي مع اللغوي لوضوح اعتبار الاخلاص في مطلق العبادات فالاخلاص داخل في المعنى الشرعي بخلاف اللغوي فهما متغايران لان السجود مثلا على الاول عبارة عن الفعل مع الاخلاص وعلى الثاني عن الفعل فقط فلا يمكن تشخيص السجود الشرعي بالرجوع الى اللغة بل يتوقف على بيان الشارع فلا انتقاض بها واما بالنسبة الى لفظ الخلع والايلاء واشباههما فبان مرادهم ان الموضوعات في المعاملات يرجع فيها الى العرف او اللغة ليس الايجاب الكلي اى كل الموضوعات في المعاملات كذلك بل الظاهر من قولهم ان العبادات توقيفية دون المعاملات ان المراد رفع الايجاب الكلي اى ليس كل الموضوعات في المعاملات توقيفيا كالعبادات الى الشارع بخلاف المعاملات فانه لم يتعين فيها ذلك ومقتضاه امكان الرجوع فيها الى غير الشرع في الجملة لا امكانه مطلقا فلا ينافيه عدم الامكان في البعض كما لا يخفى لكن هذا الجواب لا باس به بالنسبة الى النقض في المعاملات واما بالنسبة الى العبادات فانه مبني على القول بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة واما على القول بالعدم فلا لانه يكون شرطا لها ومعلوم ان الشرط خارج عن المشروط فيكون المعنى الشرعي واللغوي متحدا فلا تفاوت بينهما الا بالاطلاق والتقييد هذا كله مبني على تعميم القول بالحقيقة الشرعية في العبادات والمعاملات بأسرها كما هو الظاهر من قولهم بينهما هذا اللفظ في اللغة كذا وفي الشرع كذا على نهج واحد وغير ذلك من المحقق في الشرائع والعلامة في القواعد وغيره والشهيد بن اعلى الله مقامهما في القواعد ولك ان تستفيد على عبارتهم ان شاء الله وتقم ويمكن التفصيل في المعاملات بان يقال بثبوتها فيما علم التغاير بين المعنى اللغوي والشرعي كما تعلم من لفظ الظهار والخلع والمبادات واشباهها وبالعدم فيما لم يعلم ذلك او علم عدمه وهو الاكثر كالبيع والصلح والاجارة والدين والهبة والرهن والوديعة والعارية والغصب والميراث والرضاع والقصاص وغيرها ويحمل قولهم المذكور في القسم الاول على ظاهره وفي الثاني على ان المراد بيان المعاملات الصحيحة شرعا المترتبة عليها الاثار الثابتة في الشرع او المراد من الشرع في ذلك

المقام اعم من الشارع واهل الشرع فيحمل على ان المراد بخلافه فيه ان اصطلاح المتشرعة كذا وان المراد المستعمل فيه اعم من ان يكون حقيقة بناء على القول بالحقيقة الشرعية او مجازا بناء على القول بالعدم وفي الجمع نظر اما في الاول فلانه لو كان المراد تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لزم استقصاء الشرائط في تعريفاتها مع انه ليس كذلك قطعا بل لم يتعرضوا لبيانها الا للدليل واما في الثاني فلانه يرد ما فيه من البعد جدا بعد ارادة معناه في العبادات وفي بعض المعاملات يتوجه عليه ان للمتشرعة اصطلاحات كثيرة فما وجه اطلاق الشرع في امثال هذه المقامات دون غيرها نصا فالى ما يأتي في الثالث واما في الثالث فلانه انما يصح بعد المغايرة بين المعنى اللغوي والشرعي والمفروض خلافه والا كانت المعاملات توقيفية كالعبادات ويمكن اختيار الثالث والتزام التغاير على النحو المتقدم من الاطلاق والتقييد فالمغايرة على هذا النحو لا ينافي الرجوع في تشخيص المعاني الى العرف او اللغة كما عرفت نعم يتوجه عليه ما مر في الاول من انه لو كان المراد ذلك لكان اللازم استقصاء الشروط المعتبرة شرعا ويمكن الجواب هنا بمنع اللزوم اذ الاقتصار في البعض يكفي التنبيه على التغاير في الجملة على انه يمكن ان يقال ان التعبير على النحو المذكور في مجموع ابواب المعاملات ليس مجمعا عليه بل ولا مما اطبق عليه الاكثر وانما ذكره البعض ويمكن ان يكون منشأه الغفلة او بناؤه على ثبوت الحقيقة الشرعية على النحو الذي سبقت اليه الاشارة لكن يتوجه في المقام ايراد اخر وهو ان هذا التغاير متحقق في العبادات ايضا لما تقدم من مثل الركوع والسجود ولما ذكر في بعض كتب الاصول وغيرها من ان لفظ الصوم في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع لامساك مخصوص ولفظ الحج في اللغة لمطلق القصد وفي الشرع لقصد مخصوص ونحوها من لفظ الخمس وغيره فعلى التوجيه السالف يمكن الرجوع في تشخيص بعض العبادات ايضا الى العرف او اللغة فلا يصح الحكم بتوقيفية العبادات بأسرها دون المعاملات مع اشتراكهما فيما ذكر ويمكن الجواب عنه اما بما اومأنا اليه من ان الحكم المذكور اغلبي لا كلي ولما كان الغالب في العبادات تحقق المعاني الزائدة المتضمنة من الاجزاء الشرعية المخترعة من الشارع دون المعاملات حكم بذلك والا فقد عرفت تحقق المعاني المغايرة المذكورة في بعض المعاملات ايضا وعدم امكان الرجوع فيها الى غير الشرع ومن اعتبار الاخلاص في المعنى الشرعي دون اللغوي مع ما عرفت ما فيه او يقال ان اسامي العبادات وركنها واصل الطاعات وجدتها كالصلوة لما كانت حكما بعنوان الاطلاق او بمنع كون المعاني المذكورة للالفاظ السابقة شرعية لكنه بالنسبة الى لفظ الحج لا باس به لامكان ان يكون

الشرعي واحد منها في المعاملات فحيث لم يعلم المعنى الشرعي يرجع الى العرف واللغة لثبوت الموافقة كما هي
المفروض فبالعلم باحد الامرين المتوافقين يعلم الاخر المجهول ويتوجه على الوجهين اما على الاول فلانه
مع منافاته لظواهر كثير من كلماتهم بل تصريحات جماعة منهم حيث لم يكتفوا في مقام التمثيل للحقايق
الشرعية بذكر الفاظ العبادات بل اضافوا اليها جملة من الفاظ المعاملات ينافيه قول الفقهاء في كتبهم الفقهية
مطلقا ولو في المعاملات ان هذا اللفظ لغة كذا وشرعا كذا فيعلم منه ان معناه الشرعي مقابل للمعنى اللغوي
بل العرفي ايضا سواء كان استعمال الشارع على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر من هذا التعبير ومقتضى القول
بالحقيقة الشرعية او على سبيل المجاز كما يقتضيه القول بعدمها فكيف يمكن اختصاص القول بالحقيقة الشرعية
بالعبادات مع ان قولهم في بيان المعنى الشرعي وجعله مقابلا للمعنى اللغوي مشترك بين القسمين على حد سواء
بل كيف يمكن الرجوع الى العرف واللغة في تشخيص المعنى الشرعي واما على الثاني فمضافا الى ما ذكر والتكلف
والتعسف الظاهرين منافاته لقولهم في كتبهم الاصولية ان الحقايق الشرعية منقولات من غير تفرقة
بين العبادات والمعاملات ويمكن الجواب بعد تعميم القول بالحقيقة الشرعية في القسمين كما هو الظاهر ان الالفاظ
المعهودة في المعاملات مستعملة عند الشارع في معانيها اللغوية مثلا لكن لا مطلقا بل مقيدة بالقيود والشروط
المعتبرة المعهودة فيتحقق النقل في الالفاظ باعتبار حاق المقابلة بينهما من حيث العموم والخصوص كما هو المعروف
عن القاضي في العبادات حيث نقل عنه ان الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية والامور المعتبرة فيها
شرعا ليست بداخلة في المستعملة فيه بل زوايد خارجة وشرايط معتبرة والشرط خارج عن المشروط وعلى ما اسلفنا
المقال فيه وفي رده فيكون مناط الفرق بين العبادات والمعاملات عدم تسليم ذلك في الاول بل هي مستعملة فيها
في المعاني المحدثة من الشارع ولهذا لا يمكن الرجوع في تشخيصها الى اللغة بل هي انها توقيفية كما عرفت
وتسليمه في المعاملات ولهذا يتوصل في مقام التشخيص الى اللغة وكلما ظهر اعتباره من الشارع يكون ذلك تقييدا
للمعنى اللغوي وشرطا للصحة للمعنى الشرعي والثمرة بين الاحتمالين من كون الالفاظ المترددة في المعاملات مستعملة
في معانيها اللغوية او غيرها تظهر فيما لم يظهر اعتباره شرعا مع احتماله فانه على الاول يدفع بالاصل للشك
في اشتراط التكليف به لشيء خارج فما لم يثبت يدفع بالاصل بخلافه على الثاني فيما احتمل انه من جزء المستعمل
فيه والمنفي بمقتضاه الاصل عدم حصوله الا باتيان جميع الامور المحتملة فلا يحصل الامتثال الا بذلك وقد

اسلفنا المقال في مسألة الحقيقة الشرعية وستقف على مزيد تحقيق في نظير المسئلة ان شاء الله سبحانه لكنه ايضا
غير صحيح لان الحكم بان الفاظ المعاملات باسرها مستعملة في معانيها اللغوية بما يشهد على فساده العيان ويطلق
لجلة فيه البرهان لظهور ان الظهار والخلع والمباراة والايلاء واللعان والتدبير والمكاتبة وامثالها
واشباهها لم تكن موضوعة في اللغة بازاء معانيها المعهودة من الشارع وكذا الحال في لفظ الايمان
والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث بل معانيها المعهودة معتبرة في الكل من الشارع
فلا يمكن التوصل اليها الا من قبله فالحكم بان الموضوعات باسرها في المعاملات كذا لم يصح على السلب الكلي في
العبادات بل القدر المسلم الجزئي في كليهما ايجابا في الاول وسلبا في الثاني بل وكذا الحال في كليهما اما في الاول
فلما عرفت واما في الثاني فلان الظاهر ان لفظ الركوع والسجود والطواف ونحوها لم ينقل عن معانيها اللغوية
مطلقا بل التغاير بينهما من حيث الاطلاق والتقييد على نحو ما مر الكلام في المعاملات فالحكم بعدم جواز
الرجوع في موضوعات العبادات الى اللغة على الاطلاق غير صحيح ايضا ويمكن التفصي عن ذلك بوجوه الاول
ان محل الكلام على ما اومانا اليه بحثا انما لم يظهر مخالفة اصطلاح الشارع فيه للغة واما اذا ظهرت
فلا يكون المرجع فيه الا الشرع وهو ظاهر غير مفتقر الى البيان فالمحصل ان الالفاظ الواردة في كلام الشارع
مما لم يظهر فيه اصطلاحه ان كانت من العبادات لا يجوز الرجوع في تشخيص معانيها الى غير الشرع بخلاف
ما اذا كانت من المعاملات ان قلت قد ظهر مما اسلفت ان مخالفة اصطلاح الشارع للغة وعدمها قد ثبتت
في كل من النوعين فما لم يظهر فيه المخالفة كما يمكن ان يكون في العبادات ما ثبت وفي المعاملات ما لم تثبت كذا
يمكن العكس وكذا يمكن ان يكون في كل منهما ما ثبت كما يمكن ان يكون فيهما مما لم تثبت فالاحتمالات اربعة
مقتضى الاول الحمل على ما ثبت المخالفة في العبادات وعلى ما لم تثبت في المعاملات فيتعين الرجوع في الاول الى
الشرع دون الثاني ومقتضى الثاني عكسه والثالث تعين الرجوع في النوعين الى الشرع والرابع عدمه
كذلك اليه والمدعى انما يتم على الاول دون الثلثة الباقية فما وجه ترجيحه عليها قلنا وجهه الحاق الظن
الشيء المشتبه بالاغلب ولما كان الغالب في الفاظ العبادات كونها من المنقولات عن المعاني اللغوية الى
المعاني المحدثة المخترعة التي لا يتوصل اليها الا ببيان الشارع يلحق غيره به ولما كان الغالب في المعاملات
خلاف ذلك يلحق غيره به ايضا وهذا اولى من الحمل في الكل على غير الغالب كما في الثاني او في البعض عليه كما

معناه الشرعي الافعال المعهودة على النهج المقرر كما هو الظاهر وعرفها بعض المحدثين لمعناه الشرعي واليه
اشار العلامة رحمه الله تعالى في النهاية حيث قال الحج في الشرع للافعال المخصوصة عند البيت وفي التهذيب
الحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وكذا كثير من العلماء الاعلام
واما في الصوم والخمس فمستبعد جدا فالتعويل على ما سلف فالمحصل مما ذكر توقيفية الاحكام الشرعية
وماهية العبادات على بيان الشارع دون المعاملات بالمعنى المتقدم **تذنيب فيه تكميل** ومن المهم في هذا المقام
البحث عن ثلثة مطالب **الاول** ان لفظ العبادة يطلق على معنيين الاول ما يتوقف صحته على النية كما عرف
الثاني ما يترتب الثواب عليه وهو اعم من الاول اذ كل ما يتوقف صحته على النية يترتب الثواب عليه ولا
عكس اذ جميع الافعال المباحة اذا قصد به التقرب يترتب الثواب عليه مع ان عند انتفاء الخلوص والقربة
لم يتصف عنها وصف الصحة وكذا لفظ المعاملة فانها تطلق على معنيين ايضا الاول ما هو المعروف بين
الناس من المعاوضات الجارية بينهم والثاني ما يقابل العبادة بالمعنى الاول اي ما لا يتوقف صحته على النية
تقدم وهي ايضا بالتفسير الثاني اعم من الاول كما لا يخفى والمراد من العبادة بمعناها في هذه معناها الاخص ومن
المعاملة الاعم فلا يرد ان الحكم بتوقيفية العبادات غير صحيح على الاطلاق بناء على ان كل فعل اذا قصد به التقرب
اليه سبحانه يكون عبادة مع ان كثيرا منها لم يتوقف بيانه على الشرع قطعا لان مبناه على حمل العبادة في قولهم
ان العبادات توقيفية على المعنى الثاني وهو مع فساده في نفسه ينافيه تصريح جماعة منهم وان المتبادر من العبادة
ما يكون كذلك بالاول فتخرج العبادة العرضية التي يعرضها وصف العبادة بسبب قصد القربة وقولهم في مقابله
بعدم توقيفية المعاملات اذ لا يبقى لهذا القول مصداق لعدم امكان حملها على شيء من المعنيين المذكورين اما
على المعنى الاعم فظاهر واما على الاخص فلانه ايضا عند قصد التقرب يندرج تحت العبادة والحمل على الاعم
بتخصيصه بما اذا لم يرد التقرب يفسده عدم معقولية توقف مهية معينة على بيان الشارع تارة وعدم
توقفها عليه اخرى كما لا يخفى فتامل **الثاني في تفسير** لما كان لفظ الصحة مأخوذا في تعريف كل من العبادات والمعاملات
فلا باس بالتعرض الى كشف الحال فيها فنقول قد اختلفوا في الصحة في العبادات فالمحكي عن المتكلمين انها موافقة
الامر او الشريعة وعن الفقهاء انها كون الفعل مسقطا للقضاء ويعلم البطلان والفساد بالمقابلة وتظهر
ثمرة الخلاف في الصلوة بظن الطهارة او شكها فيما اذا جاز التعويل عليهما مع انكشاف الفساد بعد الصلوة

لكل من لفظ العبادات والمعاملات اطلاقان

في تفسير الصحة والفساد

فانها على الاول ينبغي ان يكون صحيحة بخلافه على الثاني لعدم اسقاطها القضاء وكذلك الصلوة الى جهة يظن
انها القبلة ثم يتبين الخلاف وكذا في الوقت وغيرها وفي كل من التفسيرين كلام اما في الاول فلان موافقة
امر الشارع من صفات المامور ومن المعلوم ان الصحة من اوصاف المامور به فكيف يجعل احدهما حدا للاخر وانتقض
طرده بدخول الختان فان موافقة امر الشارع متحقق فيه مع عدم اتصافه بالصحة ويمكن الجواب عن الاول بانه
انما يتوجه اذا حمل الموافقة على معناه المتعدي واما اذا حمل على المعنى اللازم فلا لوضوح اندراجه من اوصاف الفعل
كالاول ومن الثاني بالمنع من عدم اتصاف الختان بالصحة فانه اذا وقع على النهج الذي امر به الشارع كما ينبغي
انه صحيح والا يقال انه غير صحيح وعلى فرض التسليم فلا يمكن ان يقال ان المراد ان الصحة والفساد فيما يمكن اتصافه
بهما لا مطلقا فما لم يتصف بهما خارج من اصله فتامل واما في الثاني فلان القضاء لم يثبت فكيف يسقط
وجوابه ان المراد كون الفعل بحيث يمنع تعلق الامر بالقضاء على المكلف لكن ينتقض عكسه بصلوة العيد وما وقته
العمر كالنذر المطلق وصلوة الزلزلة والقضاء نفسه والنوافل غير الراتبة فان كلا منها اذا اتى على الوجه الذي
ينبغي ان يؤتى يتصف بالصحة مع عدم القضاء لشيء منها ويمكن الجواب عنه ايضا على النحو المذكور في التفسير
الاول بان يقال ان الصحة في العبادات كون الفعل مسقطا للقضاء فيما له قضاء لكنه مع ما فيه من التكلف الذي ينبغي
الاحتراز عنه في الحدود يبقى الصحة فيما لم يكن له قضاء من دون تحديد او يقال ان الصحة فيها عبارة عن كون الفعل
على نهج يسقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وهو ايضا لا يخلو عن تكلف فالاولى بين التفسيرين الاول
واما في المعاملات فقد اتفقوا على ان الصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها كزوال النجاسة من الغسل
وانتقال الثمن الى البايع والمثمن الى المشتري في البيع ووجه الاجارة والمنافع الى الموجر والمستاجر في الاجارة وحلية
البضع والنظر مثلا في النكاح ونحوها ان قلت هنا احتمالات جعل الصحة في النوعين معا مفسرة بالتفسير المذكور
في العبادات او في المعاملات او في العبادات مفسرة بما ذكر في المعاملات وبالعكس وما وجه اختيار ما ذكر على الاحتمالات المذكورة
قلنا اما الاشتراك بينهما بما ذكر في العبادات فغير ممكن لان غسل النجاسة لو وقع على النهج المنهي عنه كالغسل
بماء مغصوب لصح وجاز مع ذلك الثوب مثلا الدخول في الصلوة مع ان موافقة امر الشارع غير متحققة فيه وكذا
البيع في وقت النداء ونحوه ومنه يعلم الحال في الاحتمال الثالث نعم لو اشترك بينهما بالتفسير الثاني من انتفى
بان يقال الصحة مطلقا عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء والمراد من القضاء اعم من المعنى المصطلح عليه والاتيان

ثانيا لجاز بل لايرد شيء مما سلف واما الاشتراك بينهما بما ذكره المعاملات كما ذكره الفاضل العضد وشيخنا البهائي في
ذلك باس به فيتبين ان الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر لكن الاثر مختلف فهو في المعاملات ما تقدم وفي العبادات اما
الثواب او الامتثال والاطاعة نعم هذا لا يرد الاشتباه بمثل المختار وغيره مما سلف لكن يتوجه على جميع
التفاسير المذكورة ان الظاهر ان الصحة ليست نفس الموافقة ولا اسقاط القضاء ولا ترتب الاثر بل هو وصف
يتصف الفعل به باعتبار الموافقة ويسقط القضاء لثبوت ذلك الوصف له ويترتب عليه الاثر لذلك
لو جعل التفاسير للفعل الصحيح بان يقال ان الفعل الصحيح ما يكون موافقا لامر الشارع او يكون مسقطا للقضاء او
يترتب عليه الاثر لسلم من ذلك لكن لم يعلم الصحة نفسها ويمكن ان يقال ان هذه امور اصطلاحية فلا مشاحة
فيها فاذا عرفت الصحة في العبادات والمعاملات يظهر عليك حال الفساد فيهما اذ هو في مقابلها ويرد في البطلان
خلافا للحنفية حيث فرقوا بينهما بان الباطل ما لم يكن مشروعا باصله كبيع الملاقيح والفاسد ما كان مشروعا
باصله دون وصفه كالربا فائدة قد علمت مما سلف ان من جملة ما عد من الاحكام الوضعية الصحة والفساد
ويمكن المناقشة في تبعيتهما على جميع التفاسير المذكورة اما على الاول فقد مر الكلام فيه واما على الثاني فلان
المأمور به اذا اتى على النهج الذي امر به ولم يظهر اختلال شيء من اجزائه وشرائطه يحكم العقل بعدم انعقاد
اعادته واتيانه ثاني الحال واما على الثالث فلان الشارع جعل العقود مثلا اسبابا لترتب الاثار المعهودة
فالحكم الشرعي هناك سببية العقد وهو مسلم واما ترتب الاثار فهو معلول لتلك الاسباب والعلامات
فالعلم بها يكفي للعلم به فلا يكون العلم بترتب الاثار محتاجا الى بيان من الشارع على حدة ولذا امكن القول
بعدم انه لجعل الاحكام الوضعية او بعدم توقيفية مطلقها الا ان يقال ان التوقف بالواسطة كاف فيها
فتدبر والمطلب الثالث قد ظهر مما سلف توقيفية ماهيات العبادات على بيان الشارع دون المعاملات بالمعنى
الثالث لكن بيان ماهياتها في النصوص بعنوان التحديد لا يكاد يوجد بل المعهود بيانها ببيان الاجزاء لكن
لا بلفظ الجزئية بل على النهج الذي يستفاد منه الجزئية الا انه قد يدل النص على جميع الاجزاء والاشكال
كما في الاذان حيث روى ابو بكر الحضرمي وكليب الاسدي عن مولينا ابي عبد الله عليه السلام انه حكى لهما الاذان فقال
الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله
اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على

حي

خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله وقد لا يكون كذلك وهو الغالب فهل اللازم في مقام الامتثال
الاتيان بجميع ما احتمل ان له مدخلية فيه ليحصل العلم بالمأمور به بحيث ينعقد الاجماع على تحقق المطلوب الشرعي في ضمنه او عدم
احتمال مدخلية غيره فيه نظرا الى ان اشتغال الذمة يقيني فلا يحصل البراءة اليقينية الا بما ذكر وان الاصل
عدم كونها العبادة المطلوبة او لا بل يجوز الاقتصار على ما علم مدخليته فيه وانعقد الاجماع على وجوبه فيدفع
غيره باصالة عدم المدخلية واصالة البراءة فيه اشكال وخلاف بين الاعلام مبني على الخلاف في ان الفاظ
العبادات اسامي للصحيحة منها او للاعم وحيث قد كانت المسئلة من مهمات المسائل الاصولية وكانت في اكثر كتب
الاصول غير منقحة بل غير مذكورة الا على وجه الايماء والاشارة فبالحري ان نصرف زمام الكلام الى تحقيقها وتنقيحها
ورفع حجاب الجهل عن مناهجها ومداركها متوكلا بعد الاستمداد من الموفق الفياض لا شبهة ان ماهية الصلوة مثلا
مركبة من اجزاء متعددة وان لها شرائط معدودة كالطهارة والاستقبال واباحة المكان وستر العورة وغيرها وان
تلك الماهية اذا اتيت مع مراعاة تلك الشروط تكون متصفة بوصف الصحة وان متعلق طلب الشارع واوامره ليس الا
المعنى الصحيح لكن الكلام في انه كما كان متعلقات الاوامر الشرعية المعاني الصحيحة هل يكون المعاني التي عين الشارع تلك الالفاظ
بازائها بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية او استعملها فيها بناء على العدم هي المعاني الصحيحة لا بمعنى انه وضع اللفظ مثلا
بازاء الماهية مع تلك الشرائط حتى تكون الشرائط داخلة في الموضوع له وجزء له والا يكون انتقال الكل اجزاء ويلزم الانتقال
من اللفظ الى الشرائط ايضا كالانتقال الى الاجزاء بل المراد ان الموضوع له للفظ الصلوة مثلا عند الشارع المعنى الذي
لو وجد الكلف في الخارج يحصل له الامتثال ويحكم بانه صحيح كما انك تعين اسما لمسمى له اوصاف كثيرة من العلم والورع
والكتابة والتجارة والخياطة وغيرها بمعنى انه سمى هذا اللفظ في الخارج له تلك الصفات لا بان يندرج تلك الصفات
تحت الموضوع له والا فماسك كما في المعاملات كالبيع مثلا فانه في اللغة موضوع لمعناه وجعل الشارع له شرائط
كمعلومية العوض والمعوض وطهارتهما وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وكونهما مقبوضين في الصرف وغيرها
مع التجانس ونحوها فان اتى مع مراعاة تلك الشرائط يقال انه صحيح والا ففاسد ومن هذا التقرير ظهر ان ما توهم
من ابتناء امكان التمسك باصالة العدم في دفع شكوك الجزئية وعدمه على القولين غير صحيح اذ التكليف بايجاد
الماهية متعلق وانها توقيفية وهو مع عدم اتيان ذلك المشكوك فيه غير معلوم فالبراءة انما تحصل باتيان جميع
ما له احتمال الجزئية لوضوح انه مع عدمه يحتمل كونه شرطا فيه وان قلنا بانها اسامي للاعم من الصحيحة اذ التكليف

بايجاد الماهية مما اتفق عليه الفريقان والعبرة في عدم جواز التمسك به على القول الصحيحي الجهل في تحقق الماهية والموضوع
له وهو متحقق على القول بالاعم ايضا بما هو فيه فالقول بجواز التمسك به على احدهما دون الاخر مع اشتراك الموجب
بينهما في غاية الغرابة مما لا وجه له اصلا او نقول لا نسلم الشك في تحقق الماهية بناء على القول بالاعم لان ماهية
الصلوة مثلا على هذا القول الاركان الخمسة او الاربعة فتحقق الماهية باتيانها معلوم بناء على هذا القول والشك انما
هو في غيرها قلنا هذا لا وجه له اما اولا فلانه يخرج الحال عن محل الكلام اذ الفرض ان شكوك الجزئية يكون
انه فاعم بالاصل بناء على القول بالاعم دون غيره والمشكوك فيه على التقدير المذكور لم يكن من ذلك واما
ثانيا فلان تعرضهم في الكتب الفقهية بين الاجزاء الحسية بعدم لزوم التدارك في بعض ولزومه في الاخر
ينافي ذلك لظهور انه على الاحتمال المذكور لا جزء سوى الاركان واحتمال اطلاق الجزء في المقامين نظرا الى
القول الاخر مما لا شبهة في بعده بل فساده فرع في بيان الفرق بين ستر العورة مثلا والقرائة فانهم
بين القولين في الشروط فانه اذا شك في شرطية شيء مع انتفاء احتمال الجزئية بالنسبة اليه يدفع ذلك بالاصل
بناء على القول بالاعم لان الامر قد تعلق بايجاد الماهية والموضوع له وتحققها مقطوع به واما الشك في
اشتراطها بالمشكوك فيه والاصل عدمه اذ القدر المعلوم ثبوت التكليف بايجاد الماهية فقد حصل والاشتراط
به غير معلوم والبراءة انما يعلم بحصول العلم بصحة الماتي به وهو انما يحصل بعد الاتيان بجميع ماله احتمال
الشرطية ايضا ولقائل ان يقول بمثل ذلك على القول بالاعم ايضا على ما مر من ان المراد الماهية الصحيحة من الشارع
مما لا شك فيه ولا ريب يعتريه فلا نسلم ان متعلق الاوامر مطلق الماهية حتى يحصل الامتثال بايجادها
بل الماهية الصحيحة فمع عدم الاتيان بالمشكوك الشرطية يكون المعلوم ايجاد مطلق الماهية لا الصحيح وقد علم التكليف
بالنسبة الى الثاني لا الاول فالبراءة انما يحصل بالعلم بكون الماتي به الماهية الصحيحة وهو لا يحصل الا
بالاتيان بجميع ماله احتمال الشرطية على هذا القول ايضا فلا يحصل الافتراق بين القولين بذلك ايضا وغاية
ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح صفة للموضوع له وعلى الاعم وصف للمراد وهو لا يوجب الافتراق المذكور
ويمكن الجواب عنه بان العبادة الصحيحة بناء على القول بالاعم الماهية مع الشرائط المعلومة لا ان غاية ما هنا
تحقق العلم بان مراد الشارع ليس الماهية بشرط لا ولا من حيث هي هي بل الماهية الملحوظة بشرط شيء بل الماهية بشرط شيء والعلاوة على ذلك غير مسلمة ويكفي في الامتثال الاوامر المتعلقة بالماهية بشرط شيء

ايتانها

اتيانها مع مراعاة الشروط المعلومة والحاصل ان التكليف المعلوم بناء على القول بايجاد الماهية مع مراعاة الشروط في الجملة
المعلومة منها تسمى الالفاظ ومدلولها والبراءة يحصل بايجادها مع الشروط الثابتة واما المشكوكة فلا حاجة الى اتيانها
لذلك لاصالة عدم اشتراط الماهية بها وبراءة الذمة عنها بخلافه على القول بالصحيح اذ التكليف بايجاد مدلول
اللفظ مما لا شبهة فيه وهو مع مراعاة الشروط ولو كانت مشكوكة غير معلوم للجهل بمدلول اللفظ فتحصيل البراءة
يستدعي مراعاة الشروط المشكوكة ايضا نعم هذا يكون الثمرة بين القولين امكان اجراء الاصل في الشروط بناء على
القول بالاعم وعدمه بناء على القول بالصحيح واما في الاجزاء فعدم اجرائه مشترك بين القولين ابراد كمال الا زمية
على ثمرة مهمة اعلم انه يمكن ان يقال ان الجزء على قسمين قسم ما ينتفي الكل بانتفائه في العرف والعادة كالاركان المعروفة
فيما نحن فيه والراس واليد والرقبة بالنسبة الى زيد مثلا وقسم لا يكون كذلك كالذكر في الركوع والسجود والطمأنينة في
في الاول والاذن والانف والاصبع في الثاني نعم هذا نقول لو شك في جزئية شيء وعلم انه على فرض ثبوته من
القسم الثاني لا الاول يمكن دفعه بالاصل على القول بالاعم بخلافه على القول الاخر والسر فيه ان الاوامر المتعلقة
بالصلوة مثلا كان مقتضاها ايجاد الماهية ينبغي ان يحصل الامتثال كلما يصدق عليه انه اتى بالماهية ولما كان القسم
الاول مما ينتفي بانتفائه الماهية لا منع لاجراء الاصل فيه لثبوت التكليف بايجادها واما القسم الثاني فلما لم يكن
انتفاؤه موجبا لانتفاء الماهية ولم يعلم من الادلة المثبتة للتكليف ازيد من ايجادها والمفروض انه يتحقق
ولو مع عدم الاتيان بالمشكوك الجزئية فالتكليف بالنسبة اليه مشكوك فيدفع بالاصل البراءة عنه والحاصل ان
القدر المعلوم ايجاد الماهية على النحو المتقدم فكما يكون انتفاؤه في العرف موجبا لانتفائها يجب اتيانه ولا يمنع
لدفعه بالاصل وكلما لم يكن كذلك ولم يثبت من الادلة وجوبه لم يجب اتيانه لاصالة البراءة عنه فعلى هذا لا يرد
وجوب الاخلال متعمدا بمثل الذكر والطمأنينة ونحوهما ما لم يكن انتفاؤه موجبا لانتفاء الماهية لثبوت التكليف
بالنسبة اليها ومنه يستفاد وجه ما ذكروه من ان الاخلال بشيء من الاركان مطلقا ولو سهوا مبطل واما غيرها
من الامور الواجبة فلا يكون الاخلال به ساهيا مبطلا لان الاركان لما كان الاخلال بشيء منها موجبا لانتفاء
الماهية فلم يحصل الامتثال بالنسبة الى الاوامر الموجبة لايجادها فيجب الاتيان تحصيلا لذلك واما غيرها فلما
لم يكن انتفاؤه موجبا لانتفائها ولم يثبت من الادلة الموجبة له الا وجوب اتيانه في اثناء الصلوة حال الشعور
لا غير فيحصل الامتثال بالنسبة الى الاوامر المتوجهة الى ماهية الصلوة باتيان ما به يتحقق فيخرج عن عهدة التكليف

ومن الظهور ان اقل ما يكفي لتحقق الماهية هو الاركان المعهودة وانه لا يوجب ان لا ينتفي فيها بوصف الجزئية فيصح الحكم بدفع الجزء المشكوك فيه بالاصل بلفظ الجزئية ولو على القول بالاعم وهذا كله انما هو على القول بالاعم
واما القول الاخر فلما كان الموضوع له اللفظ بناء عليه الماهية الصحيحة ولم يعلم عدم مدخلية الجزء المشكوك فيه فيها
والمفروض ثبوت التكليف بايجاد الموضوع له وهي الماهية الصحيحة فلا يحصل العلم بالامتثال الا باتيان الجميع
فلا يمكن دفع المشكوك فيه بالاصل ذكر مقال لدفع سؤال ان قلت ان العلم بعدم انتفاء الماهية بانتفاء ذلك
الشيء اما من قبل الشرع او من العرف كما هو الظاهر من التقرير المذكور وكلاهما غير صحيح اما الاول فلعدم ثبوته
كما لا يخفى واما الثاني فلا نسلم لا يكون ماهية العبادة توقيفية بناء على القول بالاعم وهو غير ملتزمين لذلك
قلنا يمكن القول بكل من الاحتمالين اما الاول فلان المراد من عدم الثبوت من الشرع اما عدمه صريحا او الاعم وانتفاء
الاول وان كان مسلما لكنه غير مضر لكفاية مطلق البيان والظهور من كلامه وانتفاء الثاني غير مسلم لان الظاهر
من التفرقة بين الاجزاء بكون اختلال بعضها مطلقا ولو سهوا موجبا لعدم الامتثال بخلاف الاخر ولعل
صحة الصلوة من الاتي بالاركان مع انتفاء غيرها مطلقا هو ذلك واما الثاني فلان المراد من العرف ليس العلم لينافي
التوقيفية بل عرف المتشرعة وعرفهم انما يعلم من الشارع المنقطع بان معاني المخترعة هي التي استعمل الشارع
الالفاظ فيها وعلمهم بها انما هو باستعماله فيها وبيانه اياها فالرجوع الى عرفهم بهذا المعنى غير مناف للتوقيفية
كما لا يخفى فتامل احق ان الكلام الكثير ربما اعلم ان النزاع بين القولين لمعرفة الحقيقة يؤول الى ان تلك الالفاظ هل هي
موضوعة لما يتاتى به الامتثال او الاعم فالتعبير بالصحيح على الاول والاعم على الثاني فالقول بالصحيح ما له
اوجب شيئا معينا وعين اللفظ بازائه ليمتثل المكلف ويصدر اليه كما امر يعني طلبه او سمعه من المخاطب باصطلاح
فيا هذا لو حصل العلم بالموضوع له يعلم انه ما يتاتى به الامتثال وبالعكس اي لو حصل العلم بانه ما يتاتى به الامتثال
يعلم انه الموضوع له والعلم بانه ما يحصل به الامتثال يحصل ببيان الشارع اما انه من ذلك او من الموضوع له
لكنه معلوم الامتثال ولو كثير من العباد لو لم يطلع اتفاقا على الكل وبعض ورد الامر منه الى جزئيات على كيفية
مخصوصة وشرايط معدودة وعلم انها من اجزاء ذلك المامور به وهذا هو الغالب فاذا عثرنا بعد التتبع
التام والتفحص الكامل في كلامه وطريقته على صدور الامر منه بجزئيات على كيفية خاصة ولم نعثر على غيرها
من الشرايط لا غير اذ لو كان غيرها لعثرنا عليه كغيره ووجدناه مع عدم النقل مع تحقق دواعيه بالحسبة الى

الكل

الكل وتوفر الحاجة لعموم البلوى في غاية البعد فنحكم بان المتحصل من تلك الاجزاء والشرايط هو ما يتاتى به الامتثال
فهو الموضوع له اذا تحقق ذلك نقول لو ادعى احد شرطية شيء من غير ان يقيم عليه ما يطمئن النفس اليه يمكن دفعه
بالاصل ولو على القول بالصحيح بل لو ادعي جزئية شيء ايضا لما ذكر فعلى هذا التحقيق يظهر لك عدم اختصاص دفع
الامور المشكوكة بالاصل بالقول بالاعم كما اشتهر في الالسنة فعليك ثم عليك بالتامل التام فيما ذكر والتروي
الكامل فيه وفي امثاله فعسى ان يظهر لك حقيقة الحال ويظهر عليك صدق المقال واياك ثم اياك من سلوك سبيل
التقليد ان قلت ان هذه مقالة لا يوافقك عليها احد لان القائلين بالصحيح انما اختلفوا في اجزاء الاصل وعدمه
في الشرايط واما الاجزاء فقد اتفقوا على خلافه قلنا هذه حكاية قد اشتهرت في الالسنة وصدقت من جماعة من
دون مخالفة للواقع ويدلك على ذلك ان القول بالصحيح ما ذهب اليه اكثر الاصوليين في كتبهم الاصولية كما نبهك
عليه انشاء الله سبحانه مع ان تتبع كتبهم الفقهية يكشف عن عدم تفرقتهم في الدفع بالاصل بين الاجزاء والشرايط
الا من بعض من المتاخرين فلا يبعد دعوى اتفاقهم على ذلك مع ان الظاهر ان القول بالصحيح قول الاكثر لو لم نقل انه
قول علمائنا كما ستقف عليه والظاهر ان وجهه ما نبهنا عليه ان قلت انه على التقدير المذكور لا يصح الحكم بدفع الامور
المشكوكة بالاصل اذ عليه يكون عدم اعتبارها مظنونا فانه يكون من الامور المشكوكة قلنا الشك في بداية الامر
متحقق واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى مقتضى الاصل ينقل الحال الى الوهم فاطلاق الشك بالنظر الى
اول الامر وهذا كما في من تيقن الحدث وشك في الطهارة او العكس مع ان الشك لا يجتمع مع اليقين مع ان المعتبر
بالاحتمال يكفي في المقام بان يقال ان الامور المحتملة يمكن دفعها بالاصل مع انه لا اختصاص له بالقول بالصحيح تحقق
ولو على القول بالاعم ايضا والحواب ما اشرنا اليه اذا تحققت ذلك ظهر لك ان دفع الامور المحتملة مطلقا بالاصل ليس
من خواص القول بالاعم كما شاعت في الالسنة فلا يظهر الثمرة لهذا الخلاف من هذه الجهة نعم يمكن دعوى الثمرة من
هذه الجهة في بداية الامر بانه على القول بالاعم لو شك في شرطية شيء يمكن دفعه بالاصل في اول الامر ومن غير
افتقار الى غاية الفحص بخلافه فانه على القول بالصحيح ويظهر وجهه مما تقدم مع تامل فيه ايضا بناء على ان التمسك بالاصول
قبل الفحص عن المخصص غير مجوز الا ان يقال بمنع الاشتراك في مبلغ الفحص مع الكلام فيه ايضا وكذا يظهر الثمرة بين
القولين في مقام النذر ونحوه كما اذا نذر ان يعطي مصلي الظهر مثلا كل يوم جماعة او في الروضة المشرفة
او المساجد المتبركة وصلى ثم انكشف عليه اختلال بعض الامور الموجبة للقضاء والاعادة فعلى القول بالاعم

يعطيه في بلاده ويجوز له الصلوة مع عدم جماعته ونحو تلك الاماكن العالية بخلافه على القول الاخر ايراد ومقال لا
برز لها لكن الانصاف عدم الثمرة لهذا النزاع اعتبار اجراء الاصل في الامور المحتملة وعدمه وتبين لك بما قررنا انتفاؤها
من هذه الجهة وتحققها على القولين واشتراكهما فيه فلا يهمنا البحث عن تحقيق الحال في الطريقين وابراز الحق في
ذلك لكن لما كانت الثمرة التي اشرنا اليها ايضا لا يخلو عن اهتمام بشانها كما لا يخفى فلا باس بصرف زمام الكلام
الى تحقيق الحال وابراز المختار في الجانبين فنقول المختار انها اسامي للصحيحة لا الاعم لما وجوه الاول ان الرجوع
الى الوجدان شاهد صدق وقاض بالحق على ان الذي لو وضع اصطلاحا من اي مخترع كان انما دعاه الى وضعه
وتقرره بحيث يترتب عليه ذلك الذي كما لا يخفى على من لاحظ الاصطلاحات المختلفة وتامل الصناعات المتفرقة
فالداعي للمتنزي الى وضع الفاعل والمفعول لمسماها المعهود انما هو لتمييز احوالهما المختلفة والاشتغال منهما
الى مسماهما بما اذا دعاه لكلمه او سمعهما من المخاطب باصطلاحه وهذا انما يوجب وضعهما لما يترتب منه ذلك
لا الشيء الاعم وان كانت المغايرة بالعموم والخصوص وهكذا الحال في اي اصطلاح كان كما لا يخفى على من سلك جادة
الانصاف وعدل من طريق الجحود والاعتساف ونظر الى الاصطلاحات المتداولة بين الناس ومن المعلوم ان الداعي
لوضع مسالك العبادات وتقرير التكاليف والطاعات انما هو تحصيل الامتثال والاستعداد لمثوبات الالهية و
المواهب السبحانية والعطايا الجزيلة وبالجملة هداية الناس الى ما به ينتظم امور الدنيوية والاخروية
ويترقى النفس من حضيض المراتب الهيولانية الى معارج الكمالات الروحانية وهذا انما يوجب وضع الالفاظ للمعاني
التي يحصل منها تلك الفائدة والمفاهيم التي يترتب عليها تلك السعادة والحاصل ان الشارع اوجب ايجاد حقائق
مخصوصة على كيفية مخصوصة بحيث لو اوجدها المكلف في الخارج يكون ممتثلا والظاهر المفهوم من القطع انه
عين الالفاظ بازاء تلك المعاني بالحيثية المذكورة ليتمثل المكلفون منها ايضا ومحاوراتها في مخاطباتهم
ويبلغ الشاهد منهم الغائب بل يطلقها والقول بالاعم مقتضاه ان الشارع وان اوجب شيئا معينا يحصل
بايجاده الامتثال لكنه لم يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى الذي يتاتى به الامتثال بل بازاء شيء اخر اعم منه
وهذا في الظاهر مما لا يرتضيه الراجع الى الوجدان والمتامل في الداعي الموجب لوضع الاصطلاحات والحادث
الصناعات كما لا يخفى ان قيل لا نسلم انحصار الفائدة في وضع تلك الماهيات والحادثها بما ذكر لجواز ان يكون
فائدته مع ذلك تمييز المسلم من غيره وتزييد شوكة الاسلام وتقوية نوع عدة الفائدة ما ذكر فاذا اوجدها

المكلف

المكلف على الوجه الصحيح يترتب عليها الفوائد باسرها وان اوجدها لا على الوجه لا ينتفي منها مطلق الفائدة لتحقق
الابيان المذكور وتقوية الاسلام لكثرة اثاره وانما المنتفي بعضها فيجوز ان يكون وضع الالفاظ للمطلق انما
نظرا الى مطلق الفائدة ويكون الامر قرينة لارادة الصحيحة قلنا ان اريد من هذا الكلام ان وضع الماهيات
واختراعها لترتب الفوائد باسرها فمنتفي لا نتكره فهو غير مضر لوضوع انه يستدعي وضع الالفاظ للمعاني
الصحيحة التي يترتب منها تلك الفوائد باجمعها كما لا يخفى وان اريد ان وضعها لا لذلك بل لترتب مطلق الفائدة
بمعنى انه لما كانت مراتب الفوائد مختلفة بالكمال والنقصان يكون وضع اهل الماهيات لاجل مطلق الفائدة والا
بالفرد الكامل لتحصيل الفائدة الكاملة فنقول ان تلك الفائدة المقتضية لوضع اللفظ بازاء مطلق الماهية
مصلحة مطلوب من المكلف حال التعمد والاختيار او غيرها او غير مطلوب اصلا والاول لا شبهة في فساده
اذ مقتضاه ان وضع اللفظ من الشارع بازاء تلك الماهية لاجل تلك الفائدة مع انه نهى عن اتيانها واوعد عليه
غاية الايعاد ويعاقب عليها اشد العقاب وهذا مما لا يصدر من العاقل فضلا عن الشارع الحكيم الكامل وعلى الثاني
نقول ان تحصل تلك الفائدة لا يوجب العدول عما ذكرنا ووضع اللفظ بازاء الاعم لحصولها على تقدير الوضع
للصحيحة اذ المكلف اشتغل بايجاد الماهية على ارادة ايجاد الصحيحة فيترتب عليه جميع تلك الفوائد الا الامتثال
بعد ان ظهر عليه اخلال ببعض ما يوجب ذلك وبالجملة تحصل تلك الفائدة الاشتغال بتلك الافعال وان
كان اللفظ موضوعا للمعنى الصحيح كما لا يخفى وعلى الثالث يلزم اللغوية وبالجملة كيف يمكن صدور فعل من عاقل
لاجل غاية مع علمه كونها مطلوب الحصول او كونها ممنوعا عنه والثاني انا اذا خلينا وانفسنا يتبادر في اذهاننا
ويسبق الى افهامنا بمجرد استماع لفظ الصلوة مثلا سيما وقد وقع في سياق الطلب ام لا المعنى الذي اوجبه الشارع
وامر به وبالجملة المعنى الذي يحصل به الامتثال من دون شائبة وريبة وما عداه فغير متبادر والتبادر
من امارات الحقيقة وعدمه او تبادر الغير عن علامات المجاز فثبت انها اسامي للصحيحة لا الاعم ان قلت اريد التبادر
من هذه الالفاظ فيما اذا وردت في كلام المتشرعة والشارع وعلى الثاني اما ان يكون المراد تبادره في
زمان المتشرعة كما هو الظاهر من التقرير او في زمان الشارع والاول والثاني لا ينفع اما الاول فظاهر لان
تبادر كل قوم امارة الوضع عندهم فاللازم ان الصلوة مثلا عند المتشرعة اسم للمعنى المذكور ولا يلزم
منه ان يكون اسما له عند الشارع وليس الكلام الا فيه واما الثاني فكيف توضيحه ان التبادر على ما عرفت ينحلف

عبارة عن فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عن ملاحظة ما سواه وهذا المعنى اذا تحقق في لفظ بالنسبة الى
طايفة لا يختلف الحال فيه بالنسبة اليهم ولو لم يكن المتكلم من اهل ذلك الاصطلاح لان فهم المعنى من اللفظ
حالة لمستعرف لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين ولهذا لو استمع النحوي لفظ الفاعل
من اي شخص كان ولو كان المتكلم من المخاطب يعرف اللغة ينصرف ذهنه الى المعنى المصطلح عنده مع علمه بعدم ارادة
ذلك المعنى منه غاية الامر يكون صدوره عمن ليس من اهل الاصطلاح موجبا لصرفه عن الحمل على المعنى المصطلح
عند السامع لا عن فهمه اياه اذ الواجب حمل اللفظ الصادر من اي متكلم كان على اصطلاحه الا مع القرينة فعلى
هذا لم يثبت من التبادر المذكور الا كون تلك الالفاظ اسامي للمعاني الصحيحة عند المتشرعة لا عند الشارع و
التالث وان كان يثبت به المرام لكنه ممنوع لان تبادر المعنى المذكور بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان
المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا في زمان الشارع فغير معلوم وانى يتاتى لنا اثبات ذلك والجواب ان
التبادر عند المتشرعة كاف لاثبات المرام لما اسلفنا من القطع بان المعاني عند المتشرعة هي المعاني التي استعملها
الشارع فيها ولما كان استعماله على سبيل الحقيقة او المجاز فلا يهمنا التعرض له في هذا المبحث اذ الثمرة المترتبة
على هذه المسئلة غير متوقفة على القول بالحقيقة الشرعية وكذا النزاع لتحققهما على القولين كما لا يخفى على من له
الفطرة اليسيرة بل على استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني المغايرة للغوية فمن الحقيقة مآل النزاع ان المعنى
المستعمل فيه للشارع هل المعاني التي يحصل بها الامتثال المعتبرة عندها على المشهور بالمعاني الصحيحة او الاعم ومنه
يظهر ان عنوان المسئلة على النحو المتقدم من كون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم انما يليق بالقول
بالحقيقة الشرعية كما لا يخفى ولعل منهم وتبعهم القائلون بالعدم في هذا العنوان وغفلوا عما اختاروه في تلك
المسئلة قرينة في هذا المقام ومن هنا يعلم وجه آخر لبعد كون المعاني الشرعية اعم من الصحيحة والفاسدة بالنسبة
الى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اشد مما سلف لان مقتضى القول بالاعم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية
ان الشارع وضع الالفاظ للمعنى الاعم اولا ثم استعملها في متعلقاتها او لا ثم في المعنى الصحيح فيكون مقتضاه بناء
على القول بالعدم انه استعملها اولا في المعنى الاعم ثم استعملها في متعلقاتها او لا ثم في المعنى الصحيح وهو مستلزم لكون
الخطابات بالاعم كاقيموا الصلوة مثلا مسبوقة بغيرها ومن اين يتاتى اثبات ذلك او يكون المنكر للحقيقة
الشرعية قايلا بالصحيح لا الاعم او يقول بثبوت الاستعمال تارة في الصحيح واخرى في الاعم والاحتمالان المذكوران

بارجا

بارجا الباطلان بعد مضافا الى ما قدمناه في الوجه الاول على انه يمكن ان يقال بعد تسليم التغاير بين المعنى المستعمل فيه
الشرعي ومعنى المتشرعة لا ينتفي الثمرة مطلقا لان ثمرة المسئلة غير منحصرة في كلام الشارع لتحققها في الاوقات
والايمان والنذور ونحوها على ما ظهر لك مما اسلفنا فتختلف الحال على تقدير كونها اسامي للصحيحة او الاعم
عند المتشرعة كما يظهر للمتامل بادنى تامل والثاني صحة السلب عن العاري عن بعض الشرايط والاجزاء وعكس
تعريفه من العرف والنص اما الاول فلانه لا شبهة في ان من اشتغل بافعال الصلوة مستدبر القبلة عنه
مطلوبا بها انها ليست بصلوة وكذا من ترك الطهارة وتكلم في الاثناء بكل كلام واشتغل بكل فعل و
واما الثاني فكالنبوي المذكور في المعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام وغيرها ان رجلا دخل المسجد
ورسول الله صلى الله عليه وآله جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل
فرجع ثم جاء فقال له مثل ذلك فقال له الرجل في الثالثة علمني يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اذا قمت الى الصلوة فاسبغ
الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع راسك حتى تعتدل
قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع راسك حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي
قائما ثم افعل ذلك في صلوتك كلها والصحاح المستفيضة عن زرارة منها ما رواه الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله
جالس في المسجد اذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال صلى الله عليه وآله نقر كنقر الغراب لان مات هذا و
هكذا صلوته ليموتن على غير ديني لان قوله صلى الله عليه وآله نقر الى آخره اي ليس بصلوة ولا يتوهم معارضته باطلاق الصلوة
في قوله يصلي وهكذا صلوته لان الاول محمول على ارادة الصلوة كما لا يخفى والثاني معناه لئن ادى صلوته التي
الاخرى على هذه الهيئة ولا يلزم منه اطلاق الصلوة على ما اتاه فتامل ومنها ما رواه في الفقيه عن مولينا الباقر عليه السلام
لا صلوة الا الى القبلة ومنها ما رواه فيه ايضا عنه عليه السلام تم منتصبا فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من لم يقم صلبه فلا صلوة
له ومنها ما رواه التهذيب عنه عليه السلام لا صلوة الا بطهور ومنها ما رواه ايضا عن مولينا الصادق عليه السلام من صلى ولم
يصل على النبي صلى الله عليه وآله وترك ذلك متعمدا فلا صلوة له وكصحيحة محمد بن مسلم عن مولينا الباقر عليه السلام قال سالته عن الذي
لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له وكما رواه ابو بصير عن مولينا الصادق عليه السلام اذا رفعت راسك
من الركوع فاقم صلبك فانه لا صلوة لمن لا يقيم صلبه وما رواه عنه ايضا من صلى في غير وقت فلا صلوة له وما رواه
ابو بكر الحضرمي بعد ان سال اي شيء حد الركوع والسجود الى ان قال ومن لم يسبح فلا صلوة له واشباه ما ذكر

من النصوص فانها كثيرة جدا وجه الاستدلال انه لو كان لفظ الصلوة مثلا اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة لما
صح الحكم بانتفاء جنسها لانتفاء بعض الامور المعتبرة فيها فالتالي باطل اما الملازمة فلوضوح تحقق جنسها
في ضمن فرد من الصحيحة والفاسدة وغاية ما هنالك انتفاء احد الفردين وهو غير مستلزم لانتفاء الاعم
ضرورة عدم استلزام انتفاء الاخص لانتفاء الاعم واما بطلان التالي فللنصوص المذكورة وجه الدلالة
عليه ان الظاهر من ائمة اللغة والعربية اتفاقهم على ان كلمة لا في امثال المقام لنفي الجنس وقد تقرر ان الواجب
حمل الالفاظ على المعاني الظاهرة منها انتفاء القرينة **اعترض** وقد يناقش في المقام بوجوه **الاول** ان مثل
هذا التركيب قد وجد في كثير من الموارد كقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحوها
ولا يخفى ان ارادة نفي الجنس هناك كما لا يخفى فليكن ما نحن فيه ايضا كذلك **والثاني** ان الاستدلال بها فيما نحن فيه
يستلزم الدور لان نفي الجنس والماهية يتوقف على كون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة لوضوح انها لو كانت
اسامي للاعم لما امكن الحكم بانتفاء الماهية بمحض انتفاء بعض افراده والمفروض ان كون الالفاظ اسما للصحيحة
متوقف على نفي الماهية بكونه دليلا عليه **والثالث** ان غاية ما يلزم من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب مثلا على تقدير التسليم ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا
يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة
ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للجامع جميع الشرايط
والرابع ان مثل هذا التركيب لو كان ظاهرا في نفي الحقيقة والماهية لكان نفي الاجمال في قوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور ونحوه لظهوره بما ذكر والتالي باطل لان اعاظم العلماء لم يتمسك في مباحث المجمل لنفي الاجمال
في امثال هذه التراكيب بذلك بل نقول ان ظاهرها نفي الصفة ولذا لم يحتمل احد من العلماء الفحول في ذلك
المبحث دلالتها على نفي الحقيقة الا على تقدير كون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة فاثبات كونها اسامي لها
بهذه التراكيب يوجب الدور والجواب اما عن الاول فظاهر لوضوح ان صرف اللفظ لموجب لا يوجب صرفه
عنه مع انتفائه كما لا يخفى الا ان يدعى ثبوت الوضع الشرعي او العرفي لمثل هذه التراكيب في انتفاء
الصفة لا الذات لكنه ممنوع على مدعيه الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال على انه يمكن المناقشة في مثل
لا عمل الا بنية من وجه آخر اما على القول بركنية النية فظاهر لان انتفاء النية مستلزم لانتفاء النية

في مستلزم لانتفاء اصل العمل كما لا يخفى واما على القول بالعدم فلان التمسك به لكون هذا التركيب لنفي الصفة
لا لنفي الذات انما يمكن اذا لم يكن الالفاظ اسامي للصحيحة اذ على تقديره ينتفي الذات بانتفاء النية لان
استلزامه لانتفاء الصحة مما لا كلام فيه فالتمسك به لذلك يوجب الدور الا ان يقال ان الكلام في المسئلة
انما هو في الالفاظ التي تطلق على العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما لا في لفظ العمل لوضوح ان معناه ما يفهم
منه لغة وعرفا ومعلوم ان انتفاء النية لا يوجب انتفائه قطعا ولقايل ان يقول ان منصب الشارع
انما هو لبيان الاعمال الشرعية المترتب عليها الآثار المعهودة فعلى هذا يندرج لفظ العمل في الحديث في محل
النزاع على انه ربما يمكن دعوى التعين في ذلك اذ لا شبهة في تقدير الصحة بناء على القول بالاعم بان يقال ان
التقدير لا عمل صحيح الا بالنية والعمل اللغوي والعرفي لم يتوقف صحته عليها واما عن الثاني فلانه نعم
لعدم تكرر الاوسط لان النفي من الشارع وان كان متوقفا على كونه اسما للصحيح لكن كون الاسم للصحيح غير
متوقف لنا على نفي الماهية كما لا يخفى بل متوقف على وضعه للصحيح وعلمنا بكون الاسم للصحيح متوقف على حكم
بانتفاء الماهية بانتفائها لا على حكمنا بانتفائها بذلك كما لا يخفى فلا دور **واما عن الثالث** فظاهر لانهم نعم
على فرقتين فرقة منهم قالوا بكونها اسامي للاعم وظنهم عدم امكان الحكم بانتفاء الماهية لانتفاء شيء من
الشرايط المعتبرة كائنا ما كان فاذا ثبت الحكم بانتفائها الانتفاء بعض الشروط مثلا علم ان لا يكون الصلوة
اسما للاعم ويلزم منه ان يكون اسما للصحيح لانتفاء الفارق واما عن الرابع فلانه مخالف للواقع وان شئت ان
يظهر عليك حقيقة الحال فاستمع لما نتلو عليك فانه مع كونه جوابا عنه دليلا على ان مخالفته عدم الرجوع
الى كتب القوم ويكون شاهدا لما ادعيناه فيما سلف من كون القول بالصحيح قول اكثر علماء الاصول ومختار
اعظم العلماء الفحول قال العلامة احله الله تعالى دار الكرامة في النهاية اختلف الناس في الافعال المنفية
كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين
الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل
ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه
يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي

انا يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام
الى ان قال واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما
الى ان قال والحق انه لا اجمال هنا اما انما له مسمى شرعي فلان كلام الشارع يجب حمله على الشرعي وذلك المسمى
ينتفي عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه يقال هذه صلوة فاسدة فدل على بقاء المسمى مع الفساد لان الفاسد
ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي
وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة اي دعاء فاسد ولا غيره من المحامل اللغوية بل الوجه قول
ابي الحسين انه مجاز انتهى كلامه وفي مواضع من هذا الكلام دلالة على كون اللفظ اسما للصحيح عند الشارع
اذ لو كان اسما للاعم بان يكون المعنى الشرعي اعم من الصحيح والفاسد لما انتفى مطلق المعنى الشرعي بانتفاء
ذلك الشيء بل القسم الواحد منه ويكون اطلاق الصلوة على الفاسدة حقيقة ايضا لا مجازا وقال المحقق
اعلى الله مقامه في المعارج حرف النفي اذا دخل على المصدر كقوله لا صلوة الا بطهور قال ابو عبد الله البصري
هو مجمل وقال قوم ان كان الفعل شرعيا انتفى عند انتفاء الصفة المذكورة لان الشرع اخبرنا بانتفاء ذلك
ولا يخفى ان قول البصري مبني على القول بالاعم والقول الثاني على القول بالصحيح ونسبة الاول الى البصري
فقط والثاني الى قوم يرشدك الى ما ادعيناه من كون هذا القول قول الاكثر وقال في كتاب الايمان من
الشرايع اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا
غيره من العقود وقال شيخ الطايفة قدس الله روحه في كتاب العدة ذهب قوم الى ان ما روي عنه عليه السلام
من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل الى ان قال وذهب عبد
الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط
المذكور لا يكون شرعيا كانه عليه السلام قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم تكن
شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل
الشرعي واما اذا دخل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم في الحقيقة قضى بنفيه اذا لم يحصل الشرط
المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله ان يقع فعله صحيحا من عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما ذكرناه
الى ان قال وهذه الالفاظ بعينها ذكرها في كتاب الحدود وهي قريبة الى الصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه

وقال السيد الاجل المرتضى قدس سره في الذريعة وما الحقه قوم بالمجمل وان لم يكن مع التامل كذلك ما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور واعتلوا على
ان لفظة لا لا يمكن ان يكون نافيا للفعل مع علمنا بوقوعه الى ان قال والذي نقوله في هذا الباب ان الذي
ذكروه وان كان في اللفظ نفيا فهو في المقصد والغرض اثبات والغرض ان من شرط الصلوة الطهور
وقراءة فاتحة الكتاب فجعل النفي منبئا عن الاثبات وهو اوكد منه لان قول القائل لا صلوة الا بطهور
اوكد من قوله من شرط الصلوة الطهور والنفي واقع في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفي كونها
صلوة شرعية وهكذا الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغير ذلك وقال السيد السند
عميد الدين في شرحه على تهذيب الاصول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل خلافا لابي عبد الله البصري
لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام على ظاهره من نفي مسماها عند انتفاء الامور المذكورة
كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهي يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرط
لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير متصور تحققها الى
ان قال احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما الى اخره ثم قال والجواب
بالمنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم القراءة وتبييت النية لانها انما تصدق
حقيقة على الصحيح منهما قال الشارح الفاضل جمال الدين في شرحه على التهذيب بعد نقل الخلاف في مسئلة
اقول لا صلوة يمكن منه ارادة نفي الذات بلا شبهة لان الصلوة موضوعة شرعا للصحيحة فالصلوة الباطلة
ليست بصلوة ابتة فلا يحتاج الى اختيار المجاز انتهى كلامه رفع مقامه قال شيخنا الشهيد اعلى الله مقامه
في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا لحج لوجوب المضي فيه فلو حلف
على ترك الصلوة اي في الاماكن المكروهة او الاوقات او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو
افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في
الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا وقال شيخنا الشهيد الثاني قدس الله روحه
في المسالك في شرح العبارة السالفة من الشرايع عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد

لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره
ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك
من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وقوله
طاب ثراه وعدم صحة السلب مع عدم انكار القايل بالاعم كونه حقيقة في الصحيح الظاهر انه اراد به ان القايل
بالاعم لما كان ظاهره انه يكون موضوعا للمعنى المشترك بين القسمين فيكون اللفظ عنده من المشترك المعنوي
فعلى هذا ينبغي ان يصح السلب عن الصحيح بخصوصه مع انه ليس كذلك وسنقف على مزيد توضيح لذلك وقال
في كتاب الغصب تسميته على تقدير فساد الشراء مشتري باعتبار ظاهر العقود والا فالبيع حقيقة لا يطلق
الا على الصحيح وقال في كتاب الصلوة منه ويشترط في صحة كل من الصلوتين لولا الاجماع المذكور فلا
تؤثر الفاسدة في صحة الاخرى والاطلاق منزل على الصحيحة وقال في كشف اللثام في بحث صلوة كل من الرجل
والمرأة بحذاء الاخر ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة حقيقة فلا يفهم من لفظها الا بقرينة وقال
الفاضل المحقق الاستاد اعلى الله مقامه في الملاذ في حاشية المعالم قد استبنت في الفوايد كون الصلوة حقيقة
عند المتشرعة في خصوص الصحيحة وكذا غيرها من العبادات للتبادر وصحة السلب عن الفاسد واصالة
عدم النقل وفي مثل لا صلوة الا بطهور وقال الاصفهاني في احكامه اختلفوا في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى ان قال والمختار انه لا اجمال في هذه
الصور لانه لا يخلو اما ان يقال بان الشارع له في هذه الاسماء عرف او لا عرف له فيها بل هي منزلة على الوضع اللغوي
فان قيل بالاول فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه اذ الغالب منه انه انما يناطقنا بما له فيه عرف بعرفه ومنكشف
لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الامور ونفي الحقيقة الشرعية ممكن والاصل حمل الكلام على
ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فلا اجمال وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا ظهر لك صحة ما ادعينا من كون المنافسة
المذكورة مخالفة للواقع لوضوح ان بناء جميع المقالات المذكورة على ان انتفاء الاجمال فيما نحن فيه لظهوره
في نفي الجنس والحقيقة وامكان ارادته بناء على ثبوت المعنى الشرعي مضافا الى تصريحات كثير منهم عليه ايضا
لكن ما ذكرنا يغني عن ذكرها ومنه ظهر ان الحكم بانه لم يحتمل احد من العلماء القول بدلالة تلك الهيئة
على نفي الحقيقة الا على تقدير كون الالفاظ اسامي للصحيحة غير صحيح وكان منشاؤه كلام صاحب المعالم

بقا الشارح المختصر حيث قال بعد الحكم بعدم الاجمال لنا انه ثبت انها حقيقة شرعية في الصحيحة منها الى آخر
ما ذكروه وان لم يثبت لها حقيقة شرعية كما هو الى اخره مع ما في كلامه من الحزازة والمناسب بالترديد المذكور
ان يقول وان لم يثبت انها حقيقة شرعية في الصحيحة بل اعم منها ومن الفاسدة او لم يثبت لها حقيقة شرعية
ويمكن ان يكون عدم الالتفات اليه لعدم الاعتقاد اليه لا لامكان ان يدعى ما الا ما لا يرى من علمائنا على ما ظهر لك
مما نقلنا من مقالاتهم وعلى تقدير وجوده لا شبهة في ندرته وشذوذه فلا حاجة الى التعرض اليه بل
حكمهم بعدم الاجمال لتصريحهم بان الهيئة المذكورة ظاهرة في نفي الجنس والحمل عليه عند المسمى الشرعي
ممكن فيلزم منه ان المسمى الشرعي عندهم المعنى الصحيح اذ لو كان اعم منه لما امكن ذلك كما لا يخفى وادعى
ظهور تلك الهيئة في نفي الصفة لا الجنس مما لم يقل به احد وبذلك مضافا الى تصريحات كثير منهم كما يظهر
للمتتبع في كلماتهم ترجيحهم تقدير نفي الصحة على نفي الكمال لكون الاول اقرب الى الحقيقة من الثاني ومعلوم
ان ذلك انما هو اذا كانت الهيئة حقيقة وظاهرة في نفي الحقيقة كما لا يخفى ان قلت كيف يمكن الحكم بان القول
بالاعم مما لم يذهب اليه الا قليل من علمائنا مع ان كتبهم الفقهية مشحونة بان تلك الصلوة باطلة بل ربما
قسمت الى الصحيحة والفاسدة والمقسم مشترك في اقسامه ومتحقق فيها وايضا ان دفع الامور المحتملة بالاصل
مما اطبقت عليه كلماتهم وهو انما يتم على القول بالاعم لا الصحيح قلنا اما الجواب عن الثاني فقد عرفت مما اسلفنا
واما عن الاول فلان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز وظهور القسمة على فرض تحققها لا يلتفت اليه بعد تحقق
التصريح على خلافه وستقف على زيادة كلام في ذلك نعم قد صرح السيد الشارح عميد الدين في شرحه على التهذيب
في بحث دلالة النهي على الفساد بكون الصلوة اسما للصحيحة والفاسدة حيث قال والحق ان الصلوة مثلا يصدق
شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح
وغيرهما ويمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك
وحمله على المجاز مخالف للاصل انتهى وفي كلام بعض اخر في ذلك المبحث ايماء او ظهور اليه بل تصريح به ايضا
لكن الجواب عنه هو ان التصريح فيما بعد ذلك المبحث بالمجازية والاختصاص بالصحيحة دليل على العدول
عن ذلك كما لا يخفى ثم اعلم انه ويمكن ان يناقش في بعض هذه النصوص بوجه اخر غير ما ذكر بتقريب ان هاهنا
قولهم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ونحوه لا شبهة في عدم امكان حملها على ظاهرها لوضوح ان انتفاء الجنس هاهنا

لا يوجب انتفاء ماهية الصلوة فلابد فيه من التقييد فكما يمكن تقييده بحالة التعمد ليصح الاستدلال به
ع مالمخ فيه يمكن التقييد بحالة السهو والنسيان فلا يصح لما عرفت بل لا بد من تقديره الكمال فلا يتم الا
ويمكن الجواب عنها ايضا بان الامر وان كان كما ذكر لكن الحمل على حال التعمد اولى اذ لا يلزم منه صرف لا صلوة عن
ظاهره بخلاف الحمل على حالة السهو والنسيان مع ان في تقديره الكمال كلام ما لامكان ان يقال ان انتفاء
الحمد ساهيا لا يوجب انحطاطها عن درجة الكمال فتامل نعم هنا مناقشة اخرى اصعب مما ذكر تختص بعض
تلك النصوص وهي ان بعض النصوص المذكورة صدره معارض لذيله كقوله من صلى ولم يصل على النبي
الى ان قال فلا صلوة له لان مقتضى قوله من صلى تحقق ماهية الصلوة مع عدم ذلك الشيء ومقتضى قوله فلا
صلوة انتفاؤها ويجيء الكلام فيه عن قريب انشاء الله ثم اعلم ان الاستدلال بالمقال المذكور وحيث قد انتهى الكلام
الى تحقيق ادلة القول بالصحيح فلنحرر ادلة القول الاخر فنقول لهم وجوه ايضا
الاول النصوص الدالة على كون الفاسدة صلوة ايضا وهي على انواع منها مارواه في التهذيب عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عم قال من صلى في غير وقت فلا صلوة له والنصوص بهذه الكيفية كثيرة ومنها الصحيح المروي فيه عن عبد
الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عم قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت
وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد والموثق المروي فيه عن زرارة عن ابي جعفر
عليه السلم في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى تطلع الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيد صلوته
والموثق المروي فيه عن سماعة قال اذا سهى الرجل في الركعتين الاولتين من الظهر والعصر فلم يدر واحدة صلى
ام ثنتين فعليه ان يعيد الصلوة والصحيح المروي فيه عن الفضل بن عبد الملك قال قال لي اذا لم تحفظ
الركعتين الاولتين فاعد صلوتك والنصوص المشاركة لها اكثر من ان تحصى ومنها مارواه في الكافي
في الموثق او الصحيح عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عم قال بني الاسلام على خمسة على الصلوة والزكوة
والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه ووجه الاستدلال
اما بالنسبة الى الاول فلانه كما يكون مدلول من ضرب وكتب وحكم من اوجد حقيقة الضرب والكتابة
كذا يكون مدلول من صلى في غير وقت من اوجد حقيقة الصلوة فيه ومعلوم ان ذلك انما يكون عند تحققها
في ضمن الفاسد وهو انما يتم على تقدير كون الصلوة اسما للاعم كما لا يخفى لا يقال ان الظاهر منه وان كان كما

ذكر

ذكر لكن يعارضه ظاهر قوله لا صلوة لان مدلوله الظاهر لا يكون ايتا لحقيقة الصلوة وجنسها في غير وقتها
فيمكن صرف اليد عن ظاهر الثاني فيتم الاستدلال كذا يمكن بالعكس بان يقال ان معنى من صلى من اوجد شبه
الصلوة وصورتها فلا يتم الاستدلال لانا نقول لا نسلم ان الظاهر من لا صلوة له ما ذكر بل مدلوله بقرينة
اللام الدالة على الانتفاع لا صلوة لا تنفعه ومعلوم ان الصلوة التي لا تنفع هي الصحيحة وظاهره نفي الجنس
في ضمن معين لا ينافي الحكم باثبات مطلق الحقيقة ضرورة ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم على
فرض تسليم ان لا يكون مدلول اللام ما ذكر فيمكن منع الانتفاع بان يحمل على مطلق الملكية فنقول وان كان مدلوله
ح انه لا يكون مالكا لجنس الصلوة وهو على فرض تسليم ان يكون مستلزما لانه لا يكون ايتا لجنس الصلوة
فيتحقق التنافي بين صدر الحديث وذيله لكن الترجيح للتجوز في الذيل بحمل الصلوة المتيقنة على الصلوة الحصلة
لتلك منها والصحيحة لاولوية التقييد من المجاز واما بالنسبة الى الثاني فظاهر لان الاعادة عبارة عن ايتان
الشيء ثانيا وهو انما يتحقق اذا كانت السابقة الفاسدة صلوة حقيقة ان قلت ان ذلك لا اختصاص له
بالقول بالصحيح لتحققه على القولين اذ الصلوة السابقة فاسدة والاتي بها ثانيا صحيحة فلا يصح ان ذلك
ايتان ذلك الشيء ثانيا قلنا الاختلاف بهذا المقدار مما لا بد منه في المعنى الاعادة لانها عبارة عن الايتان
ثانيا لوقوع خلل في الاول وهو محقق في الاول دون الثاني وبالجملة ان الاختلاف على القول بالاعم في الوصف
وهو مما لا بد منه في تحقق الاعادة واما على القول بالصحيح فهو بحسب الذات والحقيقة وهو مما يا باه لفظ الاعادة
واما بالنسبة الى الثالث فلان المراد بالناس العامة واطباق اصحابنا منعقد على فساد عباداتهم ونصوصنا
مستفيضة بذلك فلو لم يكن الصلوة مثلا اسما للاعم من الصحيحة لزم تركهم الخمسة باسرها كما لا يخفى والتالي
باطل لحكمه عم باخذ الاربع وترك الواحدة فيلزم منه ان يكون كل من الصلوة والزكوة والحج والصوم اسما
للاعم من الصحيحة والفاسدة وكذا غيرها لاتحاد الفارق فثبت المدعى ويمكن الجواب اما عن الاول فلانا نقول
ان من صلى معتقدا لدخول الوقت ثم انكشف الخلاف وظهر وقوع صلوته باسرها خارج الوقت انما يمكن
الحكم بانتفاء الصلوة لانتفاعه بناء على القول بالصحيح لا الاعم اذ بناء عليه لا شبهة في تحقق ماهية
الصلوة منه والظاهر القريب من القطع انه مما يوجب الثواب والاجر لاشتغاله بها عازما للامتثال والخلوص
وتقربا الى رب الارباب وغاية ما هنا انه لم يحصل له الامتثال بالنسبة الى الامر المتوجه بالصلوة في وقتها

المعين وهو لا يوجب انتفاء الاجر للصلوة التي صدرت منه بقصد الخلوص والاطاعة فالصلوة لا تنفعها
على القول بالاعم متحققة نكتت يمكن الحكم بانتفائها نعم انما يصح ذلك بناء على القول بالصحيح لان الصلوة لا
ح فيه موجودة وانما الموجب للنفع فعل اخر فيوجدها شابه لها فالحمل على هذا المعنى مفسد للقول بالاعم لا
دليل له ودليل القول بالصحيح لا دليل عليه الا ان يقيد الانتفاع بالامتثال والكامل او يقيد الصلوة
اذا اتى الصلوة خارج الوقت مع عدم اعتقاد دخوله او اعتقاده عدم دخوله وكل ذلك مخالف للظاهر
ثم ان الحكم بالورثة المقيد من التجوز غير صحيح على الطلاق بل انما يسلم اذا لم يترجح التجوز في القابلة واما عن الثاني
فلان ذلك مبني على كون لفظ الاعادة حقيقة في المعنى المذكور في اللغة او عند الشارع وكلاهما ممنوع
نعم هنا نقول اعد صلوتك بمعنى ائت صلوتك وهكذا فسقط الاستدلال وعلى فرض التسليم نقول
ان التجوز في كثير من تلك النصوص مما لا بد منه اذ الاعادة بناء على تفسيرها بايتان الشيء ثانيا لوقوع خلل
في الاول وهذا المعنى في النصوص المشتملة على اعد صلوتك ونحوه مما علق فيه الاعادة بالصلوة انما
يتحقق اذا كان ظهور مقتضى الاعادة بعد الفراغ من العمل لان الصلوة افعال مفتتحة بالتكبير مختتمة
بالتسليم اما مطلقا كما يقتضيه القول بالاعم او على وجه الصحة كما يقتضيه القول الاخر فهي بالنسبة الى الكلي
ليست من قبيل اللفظ الموضوع للمعنى العام المتحقق في ضمن كل ابعاضه كالماء الموضوع للجسم السيال المخصوص
المتحقق في ضمن كل ابعاضه ولهذا يكون كل بعض من ابعاضه جزئيا من جزئياته ولهذا لا يقال لمن صلى صلوة الظهر
مثلا انه اوجد ماهيات متعددة من الصلوة في ضمن جزئيات متعددة بل يقال انه اوجد ماهية الصلوة في
ضمن فرد واحد فعلى هذا اذا علم مقتضى الاعادة قبل الفراغ مطلقا ولو كان في الركعة الاخيرة لا يصدق
اعد صلوتك على وجه الحقيقة وكثير من النصوص من هذا القبيل بل لا بد اما من رفع اليد عن ظاهر الاعادة
بان يقال ان المراد منها ايتان العمل او عن ظاهر الصلوة بان يقال ان اطلاقها في ذلك المقام مما التجوز ومن
على التقديرين لا يتم الاستدلال اما عن الاول فلانه بناء عليه لم يثبت منه اطلاق الصلوة على الفاسدة حتى يتمسك
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لان المراد ح الامر باتيان الصلوة المامور بها كما لا يخفى واما على الثاني فلكون
مبنيا على ان استعمال لفظ الصلوة في ذلك الفاسد على وجه التجوز فلا يتم التقريب فتامل في المقام حتى يظهر
لك عدم اختصاص هذا الكلام بالقول بالحقيقة الشرعية وعمايته على القولين ان قلت هذه الدعوى

على التقدير الاول وان كانت مسلمة لكنها على الثاني غير مسلمة لان اطلاق الصلوة اسما للكل الفاسد كما لا يخفى
قلنا التقدير المسلم ان استعمال لفظ الصلوة هناك على التجوز واما كون العلاقة ما ذكر فممنوع فمن اين يتاتى
اثبات ذلك فيمكن ان يكون المشابهة في الصورة اي المجانسة تلك الافعال مشابهة في الصورة للصلوة
الصحيحة المطلق عليها اسمها فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال نعم ما ذكر يكون المدلول في النصوص التي على
هذا المنوال اعد تلك الافعال مثلا او بعضها فليعدها وفي بعضها بعيد جدا فلا دخل له بما نحن فيه واما في
النصوص التي لم يكن كذلك بل يكون ظهور المقتضي للاعادة بعد الفراغ فاطلاق الصلوة على الفاسدة وان
كان مسلما لكنه لم يثبت منه المدعى اذ المنع من اصالة الحقيقة فيما نحن فيه بناء على دوران الامر بين
الاشتراك والمجاز اذ كون لفظ الصلوة اسما للصحيحة مما لا شبهة فيه فلو كان اسما للفاسدة ايضا
يلزم الاشتراك ان قلت ان مبنى على كون الصحيحة بخصوصها مسمى لفظ الصلوة ومما لا يلتزم به القائل بالاعم
وقولهم بانه اسم للاعم شاهد عليه قلنا لو لم يكن خصوص الصحيحة مسمى للفظ الصلوة لزم ان يكون استعماله
في خصوص الصحيحة بان يراد الخصوصية من ذلك اللفظ مجازا وهو مما لا شبهة في فساده وعدم صحة سلب
الصلوة عن الصحيحة بخصوصها دليل عليه فاذا ثبت وضعه لخصوص الصحيحة بالتبادر وعدم صحة السلب
نقول لو كان اسما ايضا للاعم او الفاسدة فقط يلزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز واما لانه
حمله على مقتضى الحمل الاصل يوجب التجوز في قوله عم لا صلوة الا بطهور واشباههما وحملها على ظاهرها
يوجب التجوز فيما نحن فيه وهو اولى بل متعين لما تقدم واما عن الثالث فلان المعرفة اذا اعيدت نكرة
كان الثاني غير الاول وكذا النكرة اذا اعيدت نكرة فلو كانت الصلوة اسما للاعم من الصحيحة مقتضيا لما
اربع نكرة ان يكون غير الاربع المذكورة وهو انما يتحقق على هذا التقدير بان يكون الاربع التي اخذها
الناس مشاركة مع تلك الاربعة المذكورة في الصورة لا في الحقيقة وفيه نظر للقطع بان المراد من قوله
بني الاسلام على خمسة على الصلوة الى اخره الاربع الصحيحة لا الفاسدة ولا الاعم فلو كان ما اخذه الناس
فاسدا يتحقق المغايرة مع كون الصلوة حقيقة فيهما فالحق في الجواب هو ما تقدم من الوجهين المذكورين
انفا اولهما ان يقال ان غاية ما يثبت من ذلك اطلاق الصلوة على الفاسدة وهو مما لا ينكر لكنه لا يثبت
منه المدعى الا بعد ان يضم به ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهذه الضميمة فيما نحن فيه غير صحيحة كما عرفت

من دون ان الامر بين المجاز والاشتراك بل الاصل فيه المجوز على ما مر تحقيق الحال بحيث لا مزيد عليه والثاني بعد
الاغماض عنه ان العمل بالاصل المذكور انما يتوجه اذا لم يعارضه ما يغير الاصل من وجه آخر وما نحن فيه ليس منه
لان العمل بمقتضى الاصل فيما نحن فيه يستلزم صرف النصوص السالفة من قوله لا صلوة الا بطهور و
اشباهها عن ظواهرها وبالعكس واللوازم في مقام التعارض احتمال الرجوع الى المتعارضين والعدول
المرجح في البين وقد ظهر مما سلف وجه الرجحان والمرجوحية فلاحظ والثاني من الوجوه التي يتمسك بها
لاثبات ان الالفاظ اسامي للاعم تقسيم الصلوة ونحوها الى الصحيحة والفاسدة ومعلوم ان المقسم معتبر
في الاقسام ومشترك بينها اذ التقسيم عبارة عن ضم قيود متباينة او متغايرة بالمقسم بانضمام كل قيد
اليه يحصل قسم والجواب ان كان المراد دعوى التقسيم في النصوص او في كتب الفقهاء اليهما فهي ممنوعة لانا
لم نجد في شيء من النصوص والكتب وان كان المراد دعوى صحة القسمة اليهما فنقول انها مبنية على كون اللفظ
اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة فاستدل به عليه يوجب الدور ولو اريد صحتها في العرف والعادة اليهما
فيستدل بها على كون اللفظ اسما للاعم فمنع ذلك اولا ودلالتها ثانيا لان كثرة استعمال اللفظ في المعنى
قد يوجب المسامحة في امثال ذلك ولهذا تجد القبح والوحشة في قولنا الزكوة على قسمين صحيحة وفاسدة
لعدم تحقق الكثرة في هذا اللفظ وكذا الخمس ونحوهما ثم على تقدير التسليم في الكل نقول غاية ما هناك
ظهور التقسيم في ذلك والظهور مما يجب دفع اليد عنه عند معارضتها باقوى منه وقد عرفت الحال مفصلا
وستقف على ما ينفعك في المقام ايضا قال شيخنا الشهيد الثاني في المسالك في كتاب الايمان بعد الحكم بان
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من
الحقيقة **والثالث** دعوى عدم صحة السلب من الفاسدة فيعلم منه ان الاستعمال على الحقيقة والجواب عنه
ان كان المراد عدم صحة السلب في النصوص فهو ممنوع وكيف مع انك قد عرفت خلافه فيها وان كان
المراد في غيرها نقول بمثل ما تقدم من ابتنائه على القول بالاعم فالاستدلال به عليه يوجب الدور و
ان كان المراد في العرف غير الفقهاء فمنع ذلك اولا لان من صلى الفريضة الى غير القبلة مع علمه الطريق
مع علمه بحالها وكذا علم العرف ويخرج كل ساعة الفضرطة ويتكلم كل ان بالف كلام ويشتغل بالحمد
والسورة والركوع والسجود ونحوها نقول لا شبهة في حكمهم بانه ليس بصلوة من دون ان يتامل احد

منهم

منهم في ذلك وكذا بالنسبة الى من اتى بجميع افعال الصلوة والشرايط لكن مع قصد الاستهزاء والتمسخر و
اللعب والمضحكة ولا يتامل واحد منهم في صحة الحكم بانها ليست بصلوة وهكذا الحال في غير ما ذكر فلو كانت
اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة لما امكن ذلك في شيء من الموارد لتحقق الاركان فيها ونمنع صحة الاستدلال
ثانيا لان علم العوام من المتشرعين بالمعاني الشرعية التوقيفية انما هو بواسطة علمائهم وهم مختلفون في
المسئلة ولا يجوز ترجيح الفرع على الاصل ان قلت لا نسلم ان علم العوام من المتشرعين بواسطة علمائهم لجواز
ان الشارع اوقف الحاضرين المخاطبين على المعاني الشرعية قطعا وبقيت تلك المعاني بينهم خلفا عن سلف وبعدا
عن قديم الى هذا الزمان وهكذا الى يوم القيمة ومنه يظهر الوجه في رجوع العلماء في تشخيص المعاني اللغوية والعرفية
الى اهل اللسان ولو كانوا من العوام قلنا هذا مما لا شبهة في فساده فيما نحن فيه اذ القدر المسلم تحقق العلم في
الجملة بالمعاني الشرعية واما على التفصيل فليس بحاصل قطعا والا كانت المعاني الشرعية باسرها معلومة
تفصيلا لكل احد وهل حيرة العلماء الا في ذلك والقدر المسلم لا يكفي فيما نحن فيه كما لا يخفى وايضا نمنع قطع
بان استعمالات العوام وطريق محاوراتهم في الالفاظ الشرعية غير مخصوص في طريق استعمالات الشارع بل
حصل التغيير والتبديل بحيث لا يوافق شيئا من القولين وان اردت ان يظهر لك حقيقة الحال فاعلم ان
العوام اذا راوا المتوضي يغسل الوجه لا بتمام اجزائه واليدين الى المرفق مثلا يحكمون بانه توضأ ولا يرضون
بالسلب مع ان تحقق الماهية على القولين مما لا بد منه في تحقق المسمى الشرعي وهو في الوضوء عبارة عن غسل
الاعضاء مثلا بحيث تكون مستوعبة والسلب عن الوضوء بالطريق المذكور متحقق ولو على القول بالاعم
لانتفاء الماهية مع انهم لا يرضون بذلك وكذا اذا حصل الاخلال ببعض اركان الصلوة مع ان انتفائه يوجب
انتفاء الماهية والمسمى ولو على القول بالاعم مع انهم لا يحكمون بذلك بل ربما يحكمون بالصحة ولهذا ترى
فاجبتهم الا النادر منهم ان اعمالهم ليست على النهج المعتبر في الشريعة مع انهم معتقدون شرعيتها وصحتها
فيعلم منه انتفاء التعويل على محاوراتهم وعدم الاعتماد على مقتضى استعمالاتهم فيما نحن فيه وبالجملة فساد
دعوى علمهم بالمعاني الشرعية على هذا الوجه المذكور مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه وكيف مع انه مع عدم تفقه
الواقع كما هو ظاهر عند كل احد يستلزم انسداد باب التقليد والاجتهاد **ايراد كما للمنقح على مؤيدات**
اعلم انه قد ايد القول بالاعم بوجوه الاول اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها

ونقصانها عمدا او سهوا ومعلوم ان زيادة الركن كالركوع مثلا عمدا سهوا منه في النوع العبادة يدل على الفساد
ومع ذلك يعد ركوعا لا يبقى ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي لان مقتضى ذلك القول ببطلان الصلوة
بزيادة صورة الركوع وهو غير صحيح لان من انحنى في الصلوة بقصد الركوع لاجل اخذ شيء من الارض بل مع
وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع لا يحكم ببطلان الصلوة مع زيادة صورة الركوع فيعلم
ان مرادهم ليس صورة الركوع بل الركوع الحقيقي وهو لا يمكن الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة
ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم تعميم النزاع في المسئلة بحيث يشمل الاسامي التي لاجزاء الصلوة اذ الظاهر
من قولهم الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم الالفاظ التي للعبادة المستقلة كالصلوة مثلا فلا يشمل
اسامي الاجزاء وكيف مع انك قد عرفت ان القول بالصحيح قول الاكثر بل الكل والمفروض ان ما ذكروه من زيادة
الاركان ولو سهوا توجب البطلان لا يجوز ان يكون مرادهم صورتها بل ما يسمى اركانا حقيقة فلو عمم
النزاع يلزم التناقض في كلماتهم وعلى فرض التسليم نمنع ان لا يكون مرادهم صورتها وما ذكر في بيانه
غير صحيح لكونه اخص من المدعى اذ غاية ما يلزم منه عدم ارادتهم صورة الركوع مطلقا بحيث يندرج
تحتها الانحناء الذي يكون بصورته اذا لم يكن لاجل الركوع وقصده فنقول لا يمكن ان يكون مرادهم صورة
الركوع التي يكون مشابهة معه في جميع الامور المعتبرة فيه ومن جملتها كون الانحناء بقصد الركوع و
زيادة الصورة على هذا الوجه مبطلة قطعا وللقائل ان يقول انه على هذا يكون اطلاق الركوع مجازا لاطلاق ما
للشيء على مشابهه في الصورة وهو غير صحيح لانتفاء خاصته والا امكن السلب فينبغي ان يتامل في بحث
في ركعة واحدة انه ما اتى بركعتين فيها او ما زاد ركعة لان صورة الشيء غيره مع انه غير ممكن تأمل والثاني **التأييد الثاني مع الجواب عنه**
الثاني هو انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يختل حال المصلي اذا اراد ان يعطي شيئا لاجل
النذر واذا لم يعلم من حيثية صحة صلوته في نفس الامر فان حمل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته ذلك
فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا
يصلي جميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة مثلا وضوء ام مع الوضوء وهو
يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون دايرا واي تجتهد الصحة والمفروض ان المعتبر هو فهم
الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لتكليف الا ان يظهر وكذا ملاحظة غيره من الاختلاف

في الاجزاء

في الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على
حمل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره
الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار
على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه وربما تموت به لعله ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك
الامام السورة او نحو ذلك فان لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ممن يحكم بصحة صلوته شرعا
والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى
الصلوة ما لم يعلم الماموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه انتهى كلام
المؤيد الفاضل المحقق دام ظله العالي اقول هذا الكلام يرجع الى امرين متغايرين الاول بالنسبة الى النذر
وحاصله ان تلك الالفاظ لو كانت اسامي للصحيحة لزم على الناذر التفتيش في احوال المصلي ليظهر عليه صحة صلوته
باعتقاده والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب عنه بمنع الملازمة على المعنى الذي بناء الكلام عليه وما ذكره
في بيانها غير تام وتوضيح الحال هو انك قد عرفت مما اسلفنا ان المراد بالصحيح المعنى المحصل للامتثال فالناذر
فيما نحن فيه يرجع نذره على القول بالصحيح الى ان من اتى بالمعنى الذي يحصل به الامتثال له علي كذا ولا شبهة
في تحقق هذا المعنى بعد تسليم حمل افعال المسلم على الصحة كما هو مبناه المورد بالنسبة الى كل مصل فيحصل له
الوفاء بالنذر بالنسبة الى كل احد لما ذكر وما استند اليه من ان المفروض في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة
الصحيح عنده الى اخره ان اريد به المعنى المحصل للامتثال لذلك المصلي باعتقاد الناذر فهو مسلم لكن انتفاؤه
ممنوع لوضوح ان كل مجتهد يتعين عليه العمل باجتهاده عند كل احد بل الناذر المجتهد يعتقد انه
لو ترك المصلي الصلوة على مقتضى اجتهاده واتى على وفق اجتهاد الناذر لم يحصل له الامتثال والمقلد لا
يتعين عليه تقليد معين عند انتفاء الامور الخارجة ومعها يخرج المقام عن محل الكلام وان اريد به المعنى
المحصل للامتثال للناذر كما هو ظاهر الكلام فهو ممنوع وكيف لا مع ان تارك المصلي على ما كان ليس مدلوله
جزما الا انه لا ياتي بالمعنى الصحيح المحصل للامتثال مطلقا على هذا القول كما فيحصل له الامتثال بالنسبة اليه
لعلمه بمجانبة الناذر ازيد منه واما كونه محصلا للامتثال الناذر ففي ابين وبالجملة هو تقييد خارج عن مدلول

اللفظ يعتبر الى دليل الاول انك اذا صرحت بالصحة وقلت المصلى بالصلوة الصحيحة كان لا يفهم منه المعنى
المحصل للامتثال المنادر بل مطلقا وبناء على ماذكر يلزم على القول بالاعم ترك التفحص عن مراتب الصحة مع اشتمال
التفحص على تقديره مشترك بين الصورتين والاكتفاء بما يحصل الامتثال تحقق على التقديرين وما
بين يديك بيانا هو انا معلنون بالمعاملة من كانت معاملته صحيحة ولا شبهة ان الصحة في المعاملات ايضا
يختلف باختلاف الاراء فرب معاملة تكون صحيحة عند مجتهد وفاسدة عند اخر ومقتضى ماذكر لزوم
التفحص عن صحتها ان ظهر عليه صحتها عنده او عند مجتهد يجوز والا فلا مع ان انتفائه مما لا شبهة
فيه والاكتفاء مطلق حمل افعال المسلمين على الصحة مما لا شك يعتبر به والقول بانا لم نعتبر الى الان على
من التزم هذه التفحصات والتدقيقات الى الاخر على تقدير تسليم ليس مبنيا على ما بناه المورد من ان ذلك
لاجل كونها اسامي للاعم بل لان البناء على الوجه المذكور لا يوجب ذلك اذ مقتضاه ليس الا ما سلف وايضا
ان انتفاء هذه التفحصات والتدقيقات لانتفاء اصل النذر ولانا لم نعتبر الى الان على من نذر بذلك وعلى
تقدير فرض الوقوع مع كونه خلاف ظاهر العبارة نقول بمثل ذلك فيما لو صرح في مقام النذر بالصحة
كما عرفت والثاني بالنسبة الى المأموم محصل كما تقدم من انه لو كانت الالفاظ اسامي للصحيحة لزم التفتيش
والتفحص على مذهب الامام في جزئيات المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله لعدم التفتيش قرينة كونها
اسامي للاعم والجواب عنه منع الملازمة ايضا لما تقدم مرارا من ان مرادنا بالصحيح ليس الا المحصل للامتثال وكذلك
دلت الادلة الشرعية على جواز الاقتداء وفضيلته بعد ثبوت عدالة الامام مطلقا الا اذا علم المخالفة بين
اعتقاد الامام والمأموم بحيث يكون مبطلا على اعتقاد المأموم دون الامام كما اذا اعتقد الامام جواز
قراءة العزيمة في الصلوة فيقرؤها لذلك واعتقد المأموم حرمتها او اعتقد الامام عدم وجوب السورة
فيها فيتركها لذلك والمأموم وجوبها وهكذا فالم يظهر المخالفة على الوجه المذكور يجوز الاقتداء لعموم
الادلة وهو يستلزم ان يكون تلك الصلوة مجزية ولا نعني بالصحيح الا ذلك فمن اين استلزم القول
بالصحيح التفحص المذكور ثم نقول لا شبهة في ان المأمور به ومطلوب الشارع ليس الا الصحيح ولو على القول
بالاعم كما لا يخفى فما ذكر من كون الاختلاف في الصحة باختلاف الاراء موجبا للتفحص المذكور على تقدير
تسليم لا اختصاص له بالقول بالصحيح بل مشترك بين القولين لتحقق الموجب على التقديرين وكون اصل

الاسم للاعم بعد القطع بما ذكرنا غير سديد نعم لو تمسك به تمسك في ان المطلوب ليس الصحيح والا لوجب التفحص او
القول بالاعم مع عدم تسليم لسلم عن ذلك لكنه مما لا شبهة في فساده وهذا يتوجه على الاول ايضا لوضوح ان
مقصود الناذر الصلوة التي امر بها الشارع ولا شبهة في انها صحيحة ولو على القول بالاعم فلا يتفاوت الحال
في ذلك بين القولين والتاييد الثاني انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح
مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون
الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما
يتعلق بالصحيحة على مفروضهم الى ان قال ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد
فيها ايضا او لا وقريب من ذلك ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني في المسالك في كتاب الايمان ولعله ماخوذ منه حيث
قال واعلم انه لو باع على تقدير حلفه على عدمه انعقد وان حنث لان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد خصوصا اذا
كان النهي لوصف خارج كما هنا ولو قلنا بدلالته على الفساد كما في العبادات افتقر الجمع بين ذلك وبين حمل مطلقه على
البيع الصحيح اشكال لان اليمين يقتضي عدم الصحة فلو اشترطت صحته يلزم الجمع بين النقيضين او لزوم نفي
مراد الحالف ولانه يلزم من ثبوت اليمين المنهي عنه المقتضي لفساده المقتضي لعدم تعلق النهي به فيحكم بصحته
فيلزم من ثبوت اليمين نفيها فلا يتحقق بعد تعلقها الحنث لامتناع وقوع ضده وهو العقد الصحيح انتهى كلامه
ودفع مقامه والجواب عنه ان ما ذكر من الحكم بعدم الاشكال في صحة اليمين على ترك الصلوة فيما ذكروان كان مسلما
لكن الحكم بانه يحصل الحنث بفعل الصلوة فيه غير مسلم وكيف مع ان كلام المسالك كما ذكر وهو قوله فلا يتحقق
بعد تعلقها الحنث الى اخره جار فيما نحن فيه ايضا فتأمل وقال شيخنا الشهيد في القواعد لو حلف على ترك الصلوة
في الدار المغصوبة او على ترك الصوم مع الجنابة او على ترك بيع الخمر او الخنزير امكن الحمل على الصورة فيحنث بها
وعدمه لانه حلف على ممتنع شرعا ومن المعلوم ان الامتناع الشرعي انما هو لعدم امكان الصلوة مثلا في المكان
المغصوب لكونها اسما للصحيح وهو متحقق فيما نحن فيه ايضا بعد الحلف لوضوح ان بعده لا يمكن اتيان الصلوة
الصحيحة في الاماكن المكروهة مثلا لكونها منهيا عنها بنفس الحلف على ترك الصلوة ليس الماتي به صلوة فلا
حنث وقال في المسالك اذا حلف ليبيعن الخمر لم ينعقد لان العقد الصحيح متعذر وحمله على غيره اي غير المراد من اطلاق
اللفظ لغة وعرفا ولو حلف لا يبيعه قبل لا يحنث ببيعه لانه بيع فاسد فلم يتناوله اليمين ولا يخفى جريانه فيما

نحن فيه ايضا اذ نقول لا يحنث بالصلوة بعد الحلف لكونها صلوة فاسدة فلم يتناولها اليمين قال العلامة اعلى الله
داره الكرامة في القواعد الاطلاق ينصرف الى الصحيح من العقود فلو حلف ليبيعن او لا يبيع انصرف الى الصحيح دون
الفاسد ويظهر الحال فيه مما تقدم فتأمل ثم نقول على تقدير التسليم لا اختصاص له بالقول بالصحيح لوضوح ان
قصد الحالف عدم اتيان الصلوة المطلوبة فيها وبالجملة الصلوة التي طلبها الشارع بها ومعلوم انها لا تكون
الا صحيحة جزما كما مر مرارا والنهي في العبادة يقتضي الفساد الى اخر ما ذكر في التاييد ومجرد كون الصلوة اسما
للاعم لا يكفي لتحقق الحنث بعد كون متعلق الحلف الصلوة الصحيحة وهكذا الكلام مما سلكه المؤيد الفاضل دام
ظله العالي حيث قال في بعض كلماته ان الحق انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا ما لم يتسامح مما ذكرناه
من ارادة الصحة في امثال ذلك وان بنى على المختار انتهى وعلى فرض التسليم يمكن ان يجاب عنه بما اجاب شيخنا الشهيد
في المسالك في نظير المسئلة بان يقال ان متعلق اليمين الصلوة الصحيحة لولا اليمين فيتحقق الحنث بكل صلوة
لو لم يكن اليمين لصحت فلو اتى بالصلوة في شيء من الاماكن المكروهة كالحمام وبين المقابر ومعاطن الابل وجواد
الطرق بعد الحلف على تركها فيها يتحقق الحنث لذلك فتأمل وبالجملة لا نجد الفرق فيما ذكر بين القول بالصحيح
والاعم والرابع هو انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة
الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر والحافظ شيء والناسي شيء اخر وكذا الشاك والمتيمم والصحيح والمريض
والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل الخلل والشاك في جزئيات
مسائله وهكذا الى غير ذلك لانه بناء على القول بالصحيح هو ان لفظ مثلا اسم مستجمع لجميع الاجزاء والشرائط
ولا ريب ان الاجزاء والشرائط تختلف في الصورة المذكورة بالزيادة والنقصان وما نحن فيه بعض الاجزاء او الشرائط
لا بد اما ان يقال فيه بعدم صحتها او بكونها ماهية على حدة لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب خلاف
القول بالاعم فانهم يقولون بان صلوة الظهر التامة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة او تشهد
او غير ذلك فيمكن لهم التمسك في الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان بالمسمى والجواب عنه
يظهر مما قررناه في ادلة القول بالصحيح توضيحه انا نمنع لزوم ذلك على المختار لانا نقول لفظ الصلوة مثلا
موضوع للمعنى الذي يحصل به الامتثال وهو معنى واحد يتحقق في ضمن افراد متعددة كتحقق المعنى العام في
ضمن افراده او اصنافه او انواعه وهو لا يوجب تعدد الماهية اصلا فضلا عن القول بالف ماهية ثم على تقدير

تسليم ذلك نمنع استحالة ذلك وعلى مدعيها البيان فتأمل وما ذكرنا ظهر الجواب عما ربما يتوهم انه لو كان لفظ الصلوة
اسما للمستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط لزم انتفاء الصحة عند انتفاء الاجزاء غير الاركان مثلا والتالي باطل
لان من ترك ما عدا الاركان ناسيا يحكم بصحة صلوته والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب بعد ما قررناه غير
مفتقر الى البيان نعم لو استدل احد بانه لا يجوز ان يكون لفظ الصلوة اسما للاركان كما هو مقتضى القول
بالاعم على ما صرح به بعضهم لكان وجها اذ لو صح ذلك لزم انتفاء الصلوة عند انتفائها ولو بعضا والتالي
باطل لان كثيرا من المواضع قد تحقق الصلوة مع انتفائها كصلوة المواقفة والمسايفة والمطاردة ونحوها
بخلافه على القول بالصحيح لانه بناء عليه يكون الصلوة اسما لما يحصل به الامتثال وهو متحقق في الصلوة
المذكورة ايضا كما لا يخفى فتأمل ثم نقول على تقدير تسليم لا اختصاص له بالقول بالصحيح لان الحكم بان تلك الماهية
الاركان المعهودة وكون لفظ الصلوة اسما لها كما تقدم في قول ان الحمد مثلا اما ان يكون خارجا عن حقيقة
الصلوة ويكون من قبيل الشروط او لا والاول فاسد للقطع بحصول الافتراق بين الحمد والتشهد مثلا
وبين ستر العورة مثلا وحكمهم بجزئيته حيث حكموا بالتفرقة بين الاجزاء المنسية بلزوم التدارك في بعضها
دون الاخر فتعين الثاني وعليه نقول لا شبهة في حصول الفرق بين الماهية المركبة من الاجزاء الاربعة
كالاركان وبين المركبة من الاجزاء الخمسة او الستة او السبعة وهكذا وبين كل واحد منها وبين الاخر فما
ختلف الماهية على القول بالاعم ايضا ان قلت قد تقدم ان انتفاء اي جزء كان لا يوجب انتفاء الماهية وما نحن
فيه من هذا القبيل وهو يستلزم عدم اختلاف الماهية على تقدير اجتماعها مع الاركان وانفكاكها عنها
قلنا مقتضى ذلك ان تلك الاجزاء باسرها ما عدا الاركان الاربعة مثلا اجزاء للماهية فتنافيها مع ذلك
انتفائها باسرها ولو متعددا لا يوجب انتفاء الماهية وهذا حكم ظاهر لا يكاد يرتضيه العاقل كما لا يخفى على
المصنف المتامل ايراد كلام المتكلم عليه علم انه ربما يتوهم من عنوان المسئلة على ما اشتهر في الالسنة من ان
الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة او الاعم اختصاص النزاع في المسئلة في العبادات وعدم جريانه في المعاملات
لكنه ليس بصحيح بل هو متحقق في القسمين وجار في المقامين وهذا وان ظهر مما ذكرناه من مطاوي الاوهام السابقة
لكنا اعدناه تاكيدا للمطلب وتبعيدا عن الغفلة في المقصد قال في الشرايع اطلاق العقد الصحيح دون الفاسد
ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن او لا يبيع انصرف الى الصحيح دون الفاسد الا في المحرم بيعه كالميتة

ابراد كلام المتكلم عليه

والخمر والخنزير فان اليمين على عدم البيع لا ينطلق الى الصحيح بل الى الصورة الى اخر ما ذكره قال في الارشاد العقد هو الايجاب والقبول فلو حلف ليبيعن او ليهبن لم يبر الا بهما وانما ينصرف الى الصحيح فلا يبر بالفاسد قال في المسالك عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز بينهما الى اخر ما تقدم وقال في موضع اخر قد تقدم ان اطلاق العقد محمول على الصحيح دون الفاسد لانه حقيقة فيه ولدليل انقطاع الاطلاق على الحقيقة مع عدم قرينة صارفة عنه الى المجاز فاذا حلف ليبيعن الخمر لم ينعقد لان بيع فاسد فلم يتناوله اليمين واختار المصنف والاكثر الحنث هنا لدلالة العرف على ان المراد هنا صورة البيع ولانه لما اضاف البيع اليها وهي غير قابلة له كان اللفظ محمولا على صورة البيع صونا لكلامه عن الهذر قال شيخنا الشهيد في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل زواله لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا ولا يخفى عليك ان هذه العبارات دالة على ان الفاظ المعاملات ايضا حقايق في الصحيح فيعلم منه مضافا الى ما ذكر عدم اختصاص القول بالحقيقة الشرعية في العبادات عندهم كما ذهب اليه بعض الاعلام لكن ما ذكره شيخنا الشهيد من الفرع منظور فيه اذ مع الحلف على ترك الصلوة في الاماكن المكروهة يكون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة يستدعي الفساد فحينئذ لا يتصور الدخول فيها صحيحة ويكون من قبيل ما ذكره واما لو تحرم في الصلوة الى اخره لا يقال النهي لم يتعلق بنفس الصلوة بل بمخالفة الحلف وهي خارجة عنها لانا نقول المفروض ان الحلف على ترك الصلوة والحلف على النفي عندنا يقتضي تحريم المحلوف عليه كما ان الحلف على الاثبات يقتضي وجوبه فيكون الصلوة منهيا عنها وعلى فرض التسليم بكون الصلوة في تلك الاماكن مستلزمة لمخالفة الحلف والنهي في العبادة يقتضي فسادها سواء تعلق بنفس العبادة او جزئها او لازمها ويمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الجواب عن الثالث من المسالك حاصله ان يتعلق الحلف بالصلوة الصحيحة لولا اليمين فيتحقق الحنث بالصلوة التي لولا الحلف لصحت نعم يتوجه الايراد من وجه اخر وهو انك قد عرفت مما قدمنا ان الصلوة اسم للمجموع المركب الذي كل ابعاضها اجزاؤها لا جزئياتها فاتيان بعضها لا يكفي لاتيانها والحنث انما يلزم باتيان الصلوة فيها

وهو

وهو لا يتحقق الا بعد الفراغ منها فمجرد الدخول فيها لا يوجب المخالفة فتامل ومن المهم في هذا المقام التنبيه على امرين الاول في دفع المشكوك بالاصل مطلقا ولو كان جزءا وهذا المطلب وان اسلفناه فيما سلف لكن اوردناه هنا ايضا تاكيدا للمقصد واشارة الى بعض الفوائد فنقول تحقيق الحال في المقام يستدعي التفصيل في المرام بان يقال ان العبادات منقسمة على قسمين قسم منها وقع التكليف والتخاطب به بالالفاظ المجملة كالصلوة والزكوة والصوم والحج ونحوها كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فمن شهد منكم الشهر فليصمه واتموا الحج والعمرة لله ومنه قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وعلم المراد منها ببيانات الشارع وقسم منها لم يكن كذلك بل التكليف والخطاب به بالالفاظ الدالة على ماهياتها كالوضوء كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين ومن هذا القبيل التيمم كما في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان كانت من القسم الثاني ينبغي القطع بجواز دفع المشكوك فيه بالاصل فاللازم الاتيان بكل ما يفهم من الكلام شرطا كان او جزءا فاذا ادعى جزئية شيء فيه ولم يقم عليه ما يطمئن النفس به يكون الاصل البراءة عنه اذ الظاهر من ذلك الكلام المسوق لبيان ماهيتها انها عبارة عن المفهوم منه لعدم جواز الاغراء بالجهل وهذا مما لا ينبغي التامل فيه ولو على القول بالصحيح وانما الكلام في ان مدلول الكلام في امثال المقام هل هو ما دل عليه الالفاظ باوضاعها اللغوية او اعم منه بان يكون هناك مدلول اخر يستفاد من الترتيب الذكري اي يكون الترتيب في الذكر مفيدا للترتيب في الحكم فعلى الثاني يكون الترتيب المعهود في الوضوء ايضا مفهوما من الاية فلا يمكن في دفعه التمسك بالاصل بخلافه على الاول فيه اشكال من ان التقديم قد صدر من فاعل مختار فلا بد ان يكون لمرجح ومن ان الكلام لا يتم الا بتقديم بعض اجزائه على الاخر كما لا يخفى على اي متكلم كان وان الخطابات الشرعية على نهج الخطابات العرفية ولا دلالة للتقديم في الذكر على التقديم في الحكم في العرف والعادة وهذا هو التحقيق لكن في غير خطابات الله سبحانه لما ذكر وكون التقديم لمرجح لا يستلزم ان يكون المرجح ذلك واما فيها فالظاهر ان الترتيب في الذكر يفيد الترتيب في الحكم لا لما ذكر بل للنصوص الدالة عليه كقولهم عليهم السلام ابدؤا بما بدأ الله به حين سئل عن مبدأ السعي من الصفا او المروة بعد نزول ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ومثله روي في الوضوء ايضا وهذا وان ورد في موضع خاص الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ويتوجه عليه ان غاية ما يستفاد من قولهم عليهم السلام ابدؤا بما

بدأ الله لزوم الابتداء بما بدأه الله تعالى وهذا يحصل بالابتداء في غسل الوجه سواء قدم غسل اليد اليمنى على اليسرى او عكس بل يحصل بتقديم مسح الاعضاء باسرها او بعضها على غسل اليدين كما لا يخفى واين ذلك من الترتيب المعهود في الوضوء الا ان يدعى ان المدلول العرفي لقوله ابدأ بما بدأ الله الابتداء بما ذكره اولا ثم بما بعده وهكذا الى اخره اما بكون الابتداء فيه محمولا على الاضافي اي ابتدائيته بالنسبة الى ما بعده او لا فتامل ان قلت ان هذه الاية الشريفة من ايات سورة المائدة وهي اخر سور القران نزولا والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من هذه الاية وليست بيانا للماهية لانهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولان البيان لا بد ان يكون وافيا محيطا بجميع المبين والاية ليست كذلك قطعا قلنا كون السورة من اخر سور القران لا يوجب ان يكون كل اية من اياتها كذلك وعلى فرض التسليم نقول معرفتهم الوضوء قبل نزول الاية لا يوجب عدم بيان ماهيتها في الايات النازلة بعده كما لا يخفى اذ كما يكون ماهية الوضوء معلومة عندهم كذلك وجوبه ايضا بل بطريق اولى كما لا يخفى ومقتضى ما ذكر عدم صدور الامر به بعده مع انه لا شبهة في فساده والفائدة فيه هي الفائدة في بيان الماهية بعد علمهم بها ثم نقول لا شبهة ان الظاهر من سياق الاية الشريفة انها مسوقة لبيان الماهية بحيث لا يمكن انكاره والحمل على الظاهر لازم الا مع القرينة الصارفة وعدم علمهم بذلك لا يصلح لذلك كما لا يخفى لاحتمال ان يكون البيان في الاية ايضا تصديقا لما بينه النبي صلى الله عليه واله وتاكيدا له او غير ذلك كافادة من بعدهم لا يقال ان الخطابات الشفاهية مختصة بالموجودين في ذلك الوقت فلا يتناول من بعدهم لانا نقول ان الاستفادة منها ليست لشمولها لنا بل لكون المفهوم منها ذلك والمفهوم معتبر بالنسبة الينا ايضا لاشتراك التكليف والقول بان البيان لا بد ان يكون وافيا لتمام المبين لا يقتضي ان لا يكون ما لم يستقص فيه غير مبين لوضوح ان كثيرا من الادلة الشرعية كذلك فما ثبت اعتباره نقول به والثمرة يظهر فيما لم يثبت ولذا قال صاحب المدارك قدس سره ما حاصله ان الله تعالى امر بغسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين كيف كان الغسل والمسح فلا اجمال اصلا فما ثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالاة والنية نقول به وما لم يثبت فالاصل عدمه ولا حاجة الى بيان فعلي او قولي كما هو الحال في الصلوة ان قلت ان الاشتغال اليقيني بالوضوء ثابت والبراءة اليقينية لا تحصل الا باتيان المشكوك فيه فلا يجوز دفعه بالاصل قلنا الاشتغال انما هو بايجاد تلك الماهية وقد ظهرت بالادلة الشرعية كما هو المفروض

ومقتضاه

ومقتضاه حصول الامتثال بايجادها والزائد عليه غير مسلم لعدم الدليل فالاصل البراءة عنه ففي هذا القسم لا يتمسك فيه بالاشتغال الثابت بالنسبة الى المشكوك فيه واما القسم الاول اي ما اذا وقع التخاطب باللفظ المجمل من غير ان يعقب بالبيان كاقيموا الصلوة مثلا فقبل ظهور الماهية فيه لا شبهة في لزوم الاتيان بالامور المشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية وعدم حصول الامتثال الا بذلك ولو كان الاحتمال من الخفي الضعيف لتاييده بما ذكر واما بعد ظهورها على الوجه الذي اومأنا اليه فالظاهر ان حاله في جواز دفع المشكوك بالاصل وعدم لزوم التمسك بالاشتغال الثابت حال القسم الاول اذ على المجتهد بعد رعاية ما يجب عليه رعايته في حكم القطع لكن الكلام في انه اذا دل دليل معتبر على اعتبار شيء في تلك العبادة شرطا كان او جزءا وعارضه مثله هل يقدم المثبت نظرا الى الاشتغال الثابت او النافي نظرا الى اصالة البراءة الظاهر الاول ويظهر وجهه مما ذكر والاحتمال الثاني بشيء اخر وبالجملة المناط تشخيص الماهية عند المجتهد فان حصل ولم يوجب المثبت تزلزلا في ذلك يقدم النافي عليه باصالة البراءة والا يجب تقديم المثبت تمسكا بالاشتغال الثابت ومما ذكر ظهر الفرق بين ما يتمسك فيه بالاشتغال الثابت وما يتمسك فيه باصالة البراءة ومنشأ توهم التدافع في كلام الفقهاء حيث يتمسكون بالاشتغال الثابت وباصالة البراءة مع ان مقتضى الاول لزوم الاتيان والثاني عدمه وذلك لان من الامور المتحقق في التنافي وحدة المورد وهنا ليس كذلك كما عرفت ومما يتمسك فيه بالاشتغال اليقيني هو ما اذا علق بشيء غير معين في نظر المكلف بل متردد بين امور محصورة كما اذا فاتت احدى الفرائض الخمس واشتبهت بين الثنائية والثلاثية والرباعية فانه يجب عليه ان ياتي بثلث صلوات اذ الاشتغال اليقيني ثابت ولا يحصل البراءة الا بذلك وكذا الحال في الاناءين المشتبهين والثوبين وامثال ذلك ولا يجوز ان يتمسك في امثال المقام باصالة البراءة عما سوى الواحدة لانتقاضها بثبوت التكليف بواحد مردد بين اثنين والبراءة لا تحصل الا بالجميع والامر الثاني هو انه ربما يتوهم ان المشهور في الالسنة بل المذكور في الكتب المتداولة ان الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعهودة وهو لا يتم الا على القول بالاعم وينافي كونها اسما للصحيحة كما لا يخفى فكيف تدعى ان القول بالصحيح قول الاكثر او الكل مع انه يحكي مما ذكر دعوى عكسه والجواب عنه ان يظهر مما حققناه وذكرناه في المباحث السابقة لكنا لا نكتفي بذلك صونا عن غفلة الغافل فنقول ان هذا الكلام وان شاع في الالسنة لكن ليس محمولا على ظاهره قطعا وكيف مع انك قد عرفت تصريحاتهم بكونها اسامي للصحيحة

٢١٧
١٥٨

فيعلم منه ان مرادهم في تلك المواضع ليس الا التغيير على المغايرة بين المعنى اللغوي والشرعي وهذا بما ذكره لان
مرادهم ان الشارع جعل تلك الالفاظ اسما للاركان كما هو محل النزاع على انا نقول ان نسبة هذا الكلام الى العلماء
الاعلام امر عار عن البرهان مقرون بالظلم والعدوان وكفاك في الوصول الى حقيقة الحال حكاية جملة من
الاقوال قال العلامة اعلى الله مقامه في النهاية ان الصلوة في الشرع للركعات المخصوصة وفي التهذيب نقلها
الشارع الى الافعال المخصوصة قال السيد السند عميد الدين في شرحه ان الصلوة نقلها الشارع الى الافعال
المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقرائة والتسبيح وقال
في المعالم كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء وغير ما ذكر من الاقوال
نعم هو ما ذكره في بعض الكتب وبناؤه اما على ما ذكر او على الغفلة او على تعميم الاركان بحيث يشمل المعنى المصطلح
عليه وغيره او على القول بالاعم مع تامل فيه فاتضح الحال وارتفع الاشكال بعونه الله المتعال

ناقص